

Santo
Agostinho
Diálogo
Sobre
a Felicidade

EDIÇÃO BILÍNGUE

70

TEXTOS FILOSÓFICOS

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Santo
Agostinho
Diálogo
Sobre
a Felicidade

EDIÇÃO BILÍNGUE

70

TEXTOS FILOSÓFICOS

Santo Agostinho Diálogo Sobre a Felicidade

EDIÇÃO BILÍNGUE

70

TEXTOS FILOSÓFICOS



DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site:

[LeLivros.us](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e

poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Santo Agostinho

Diálogo Sobre a Felicidade

EDIÇÃO BILINGUE

Tradução do original latino,

Introdução e notas

de

Mário A. Santiago de Carvalho

Traduzidos dos respectivos originais, com introduções e notas explicativas, esta coleção põe o leitor em contacto com textos marcantes da história da filosofia.

Título original:

De Beata Vita

© desta tradução Edições 70, Lda.

Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho

Capa de FBA

Janeiro, 2014

ISBN: 978-972-44-1384-6

ISBN da 1ª edição: 972-44-0186-3

EDIÇÕES 70, Lda.

Rua Luciano Cordeiro, 123 – 1º Esqº - 1069-157 Lisboa / Portugal
Telefs.: 213190240 – Fax: 213190249

e-m ail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer que sej a o m odo utilizado, incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.

Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível de procedim ento j udicial.

INTRODUÇÃO

O Diálogo sobre a Felicidade (« De beata uita »), dedicado por Agostinho de Hipona ao seu am igo e m estre Teodoro, aconteceu realm ente, tal com o hoj e o conhecem os, entre os dias 13 e 15 de Novem bro do ano de 386 (1). Pretendendo ser um *sympósion*, oferecido, à m aneira greco-rom ana, aos seus fam iliares (m ãe, irm ão, filho e prim os) e a dois j ovens discípulos, o tem a, o m étodo e o estilo deste diálogo trazem consigo m arcas bem nítidas de um excelente profissional de Retórica lutando em bora, num a dim ensão cultural e religiosa (2), com a crítica im placável àquele saber decadente.

Um problem a, alegadam ente de saúde, levou o j ovem retórico a abandonar um a prom issora carreira política. Um certo Verecundo,

pondo à disposição do seu amigo um a quinta ao norte de Itália (Cassiciaco) (3), permitiu a Agostinho o repouso e a reflexão, que o momento requeria. De facto, após um percurso intelectual definido pela inquietação e incessante busca – encontrarem os neste *Diálogo* a primeira versão de uma autobiografia com pletada, mais tarde, nas *Confissões* –, Agostinho encontrara no cristianismo o uma resposta, definitiva, para todas as suas perguntas. Após o contacto com a figura intelectual e religiosa de Santo Ambrósio, contacto deveras impressionante, com o a insistência de Agostinho no-lo revela, este jovem, « alma tórrida de africano », com o dizia Ortega y Gasset, inicia um processo de conversão que, culminando em bora com o baptismo em 25 de Abril de 385, já mais estará concluído (4).

No *Diálogo sobre a Felicidade*, começando por evocar o papel dos amigos (*necessarios meos*), dos mestres e dos livros para a sua conversão, Agostinho propõe aos convivas – era o dia do seu aniversário – um a questão bem com uma à sua (e à nossa) época: *que é a felicidade? Como é que o homem pode ser feliz?*

Ressalta nesta discussão a presença de uma filosofia eclética, sinal da sua histórica exaustão, algum tempo, mais ou menos inconscientemente, diálogos estóicos, epicuristas, aristotélicos e, acima de tudo, neoplatónicos. Munido desta diversidade de perspectivas, debatendo-se com vivacidade e nem sem preda forma mais ortodoxa, numa ou noutra questão, o *Diálogo sobre a Felicidade* revela-nos um pensamento incoativo já na posse do núcleo da fé cristã, mais à procura da linguagem adequada para a sua inteligência.

Que é que trouxe, a esta *koiné* filosófica, a adesão ao cristianismo? Pelo exame da obra, uma resposta parece ser possível: trilhando a senda do essencialismo peculiar ao platonismo, Agostinho interpreta a inteligência da fé, desde bem cedo, num duplo sentido, a saber, a superlativa interiorização e o dinamismo transcendental.

Deslocando o tema da felicidade para um surpreendente campo, o da ontologia, e, em virtude da dinâmica *hetero-ôntica* que a Trindade reflecte e funda, Agostinho de Hipona transforma o tema proposto num estudo sobre o amor e o desejo, sua fenomenologia dinâmica.

A questão fundamental que este diálogo, o primeiro integralmente escrito em Cassiciaco, vai levantar, em bora tímida, é certo, tema, na sua simplicidade, a sedução e a vertigem do abismo que nos assalta; *que é o amor, se não existe o outro?*

O « outro » que se reconhece, primeiro, na « viagem » que inaugura a

obra e, depois, na dimensão horizontal do *uso*, o cultivo da amizade dos *happy few* de Cassiciaco. O « outro », enfim, reconhecido com o absoluta dádiva que na ordenação ou providência divinas se manifesta; o

« outro », que a dimensão relacionalm ente transcendental, trinitária, faz inscrever no próprio ser.

É necessário, portanto, e não apenas possível, o desejo. Com ele, um novo universo de possibilidades se abre. Será possível pensá-lo sem que, no seu horizonte, se vislumbrem m arcas de eco, de abjeção, de esterilidade ou absoluto entediante. « Desejo » – eis o nome e próprio da relação e da estranheza, da proximidade que nos aflige, mas nos fascina.

« Gozar da verdade de Deus », a realidade terminal desse desejo, a afirmação da sua possibilidade, levam-nos inevitavelmente ao desejo o hum ano, de um ano, da divinização. *A filosofia* será então a expressão desse sentimento, o seu lugar explicativo e com preensivo. Transitória, portanto, já que a sabedoria, incoando-se hoje, pressupõe e inaugura o amanhã.

Algumas palavras breves sobre a presente edição.

Para além da tradução, que se esforça por ser fiel (5), não obstante as dificuldades da sintaxe augustiniana e, sobretudo, as fragilidades várias do tradutor, a presente edição, a primeira em língua portuguesa, vai acompanhada de uma bibliografia, títulos, notas e um índice analítico que pretendem ser, tão-só, um auxílio para diversos níveis de acesso ao texto.

Gostaria de deixar gravado o meu profundo agradecimento a quantos, de uma forma ou de outra, contribuíram para esta iniciativa: os Srs. Professores Doutores – D.^a Maria Cândida da Costa Reis Monteiro Pacheco, pela criação e direcção do Mestrado de Filosofia Medieval na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no seio do qual este trabalho se justificou; Joaquim Cerqueira Gonçalves, cujo Sem inário, sob sua orientação, motivou toda a investigação inerente ao *Diálogo*; e José Geraldes Freire, que amavelmente aceitou esclarecer alguns passos mais difíceis do texto original – devendo ao seu saber e erudição no campo da língua e cultura latinas algumas importantes correcções, quaisquer erros ou imprecisões serão, necessariamente, da minha inteira responsabilidade e opção final.

(1) Conform e se lê no parágrafo 15 do *Diálogo*, Agostinho « tinha dado ordens para que nenhum a palavra se pronunciasse sem ficar registada por escrito » . A presença deste anónimo o estenógrafo dá-nos um a certa confiança quanto ao conteúdo do texto, que hoje e possuímos (vd., entretanto, parágrafo 22 e respectiva nota 2). Conhecemos os, porém , v. gr. desde Platão, com o é

norma dos diálogos a posição explícita de um contexto mais ou menos real, mais ou menos retórico.

(2)Vd. Francesco Della Corte, « Augustinus orator urbis Mediolani » , *Euphrosyne* XIV (1986), nova série, pp. 89-96.

(3)Pensa-se tradicionalmente que o lugar de retiro de Agostinho é *Cassiciacum* – foi esta a leitura adoptada pelos beneditinos, no século XVII. No entanto, pelo menos oito manuscritos, de qualidade excelente, registam *Cassiago*. Trata-se de Cassago di Brianzo, próximo de Milão (33

km ao norte) ou de Casciago, a 6 km de Varese? F. Lejay (art. cit. na bibliografia) interroga-se nos termos seguintes: segundo os personagens dos « Diálogos de Cassiciaco » , deveriam admitir que se trata de uma quinta nos arredores de Milão (e então tratar-se-ia de Cassago); no entanto, a paisagem montanhosa de Casciago parece estar mais próxima das descrições desses diálogos; será, portanto, conveniente esperar que futuras escavações nos revelem , se possível, o verdadeiro lugar.

(4)Um dos aspectos que determinam a « originalidade» de Agostinho é justamente uma permanente e dinâmica vivência da sua conversão (vd. Maria Cândida C. R. Monteiro Pacheco, op. cit. na bibliografia, p. 43).

(5) Procuramos deliberadamente a fidelidade, a tradução sem preterir o possível *literal*, em detrimento de uma *atualização* do texto. Correndo o risco de o tornar menos « acessível»

pensam os, em primeiro lugar, nos seus eventualmentes mais interessados destinatários, os estudantes de Filosofia. Para estes, é de extrema importância o rigor semântico, a exacta percepção das amplitude e alterações conceptuais. Aliviámos os entretanto, sem pre que possível, a pesada sintaxe do nosso Autor.

Nota à segunda edição

A edição bilingue do *Diálogo sobre a Felicidade* aparece com um texto latino (ed. *Corpus Christianorum*) que não aquele que serviu de base ao trabalho de tradução.

A presente edição acolhe, por isso, já algumas alterações (v. gr., pp. 29, 39, 55, 59, 85, 89) que visam adequar-se ao original publicado. Ela foi ainda acrescentada nas suas notas e na bibliografia.

O Tradutor

Bibliografia

*MIETHE, Terry L., *Augustinian Bibliography, 1970-1980. With Essays on the fundamentals of Augustinian Scholarship*, University Press of America, 1982 (a bibliografia mais recente para o conhecimento dos estudos augustinistas).

**Edições e comentários do «De beata uita»*

Aurelii Augustini Opera, Pars II, 2, vol. XXIX de *Corpus Christianorum. S. Latina*, Turnhouti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970 (uma excelente edição com o texto latino de C.

Acad., *De beata uita*, *De Ordine*, *De Magistro* e o *De libero arbitrio*; recorrem os sem pre às suas notas).

La Vie Heureuse. Introduction, texte critique, traduction et index par Jean Doignon, Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1986 (não podem os consultar esta edição).

Oeuvres de Saint Augustin 4, 1.ª série: Opuscules, IV – *Dialogues Philosophiques*, Texte, traduction et notes par R. Jolivet, Desclée de Brouwer, 1948, Paris (uma boa tradução; o volume contém ainda o *C. Acad.* e o *De Ord.*).

Obras de San Agustín, Tomo I, publicadas bajo la dirección del R. P. Felix Garcia, O.S.A. (a responsabilidade da edição bilingue e da tradução é do P. e Victorino Capanaga), Biblioteca de Autores

Cristianos, Madrid, 1946 (nesta edição, a p. 587, encontrará o leitor mais bibliografia).

**Estudos sobre problemas afins à temática do «De beata uita» (ou citados nas Notas)* AGUILLO, Bonnin, « San Agustín y la felicidad im perfecta» , *Augustinus*, 24/93 (1979), pp.

71-91.

CARVALHO, Mário A. Santiago de, « Beatos esse nos volum us» , *Humanística e Teologia* 9:1

(1988), pp. 69-95 e 9:2 (1988), pp. 187-222.

CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim , « Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega» , Separata de *Biblos*, LVI (s.d.).

DELLA CORTE, Francesco, « Augustinus orator urbis Mediolani» , *Euphrosyne*, XIV (1986), nova série, pp. 89-96 (texto em italiano).

DEWART, J. Mc. W., « La autobiografía de Casiciaco» , *Augustinus*, 31/121-122 (1986), pp.

41-78.

HOLTE, Ragnar, *Beatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (trad. do sueco), Études Augustiniennes, Paris, 1962 (estudo

com pletíssimo que ultrapassa, naturalmente, o âmbito do nosso diálogo mas cuja consulta será imprescindível; com excelente bibliografia).

LÉJARD, Françoise, « El tema de la Felicidad en los Diálogos de San Agustín» , *Augustinus*, 20/77-78 (1975), pp. 29-81 (um bom comentário sobre o nosso diálogo).

MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Bocard, Paris, 1938

(trabalho, ainda muito útil, sobre a relação de Agostinho e a cultura antiga; o seu objecto ultrapassa, naturalmente, o âmbito do tema da felicidade; ótima bibliografia).

PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis Monteiro, « Tempo e Memória em Santo Agostinho» , in *Ratio e Sapientia. Ensaios de Filosofia*

Medieval, Liv. Civilização, Porto, 1985, pp.

37-54 (consultar-se-á com proveito a bibliografia a pp. 152-153).

ZUM BRUNN, Ém ilie, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"*, Verlag B. R., Grüner, Am sterção, 1985.

**Edições modernas, em português, das obras de Santo Agostinho Contra os Académicos. Diálogo em três Livros*, Tradução e prefácio de Vieira de Alm eida, Atlântida, Coim bra, 1957 (servindo-se da edição beneditina, este texto nem sem pre coincide, na sua divisão, com a com um m ente aceite, aqui citada).

O Livre Arbítrio. Tradução do original latino com introdução e notas por António Soares Pinheiro, Faculdade de Filosofia, Braga, 1986.

O Mestre. In *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*. Tradução do original latino por António Soares Pinheiro, Faculdade de Filosofia, Braga, 1984 (pp. 27-76).

Confissões de Santo Agostinho. Tradução do original latino por J. Oliveira Santos e A.

Am brósio de Pina, Liv. Apostolado da Im prensa, Porto, 1977, 9.a ed.

[Para um a inform ação breve sobre o pensam ento de Santo Agostinho, consulte-se u m a *História da Filosofia*, v. g. , em português, Fernand VAN STEENBERGHEN , *História da Filosofia. Período Cristão*. Trad. de J. M. da Cruz Pontes, Lisboa, Gradiva, 1985.]

Diálogo sobre a Felicidade

(De beata uita)

CAPÍTULO I

1. Se o m étodo racional e a própria vontade nos conduzisse ao porto da filosofia, a partir do qual j á nos encam inham os para a região sólida da felicidade(1), não sei se eu não diria, tem erariam ente, ó m eu m ui ilustre e grande Teodoro(2), que m uito m enos hom ens lá chegariam , ainda que, j á agora, conform e se vê, são m uito raros e poucos os que lá chegam .

De facto, porque fom os lançados para este m undo, com o que ao acaso e sem orientação, ou por Deus, ou pela natureza, ou pela

necessidade ou a nossa vontade, ou pela confluência de algum as ou de todas estas causas(3) – assunto este, decerto, muito obscuro cujo esclarecimento, no entanto, tomaste a teu cargo –, quantos saberiam para que local se dirigir ou por onde regressar, a não ser que, um dia, algum a tempestade, considerada pelos ignorantes com o algo de adverso, contra a nossa vontade e resistência, nos impelisse violentamente, viajam antes ignorantes e errantes, para a mais desejada terra.

2. Ora, parece-me ver três classes, com o que de navegantes, entre os homens aos quais a filosofia pode acolher.

A primeira é a daqueles que, quando a idade da razão se assenhoreia deles, com um pequeno esforço e a pulso dos remos, se afastam da proximidade e se recolhem à tranquilidade donde levantam um sinal muito luminoso de algum a sua obra para os outros cidadãos serem advertidos e a ela se acolherem.

A segunda, ao contrário da anterior, com premente aqueles que, desiludidos pelo aspecto muito enganador do mar, optaram por avançar por ele adentro e atrevem-se a peregrinar longe da pátria, dela se esquecendo muitas vezes. Se – não sei com o ou por que modo oculto – lhes bate o vento pela popa, vento que consideram favorável, adentram-se, ufanos e regozijantes antes, nas profundezas da miséria, porque um a muito enganadora serenidade dos prazeres e das honras os afaga de todos os lados. Que outra coisa, portanto, se deve desejar para estes homens senão algum a contrariedade precisam entre nas coisas em que eles, com o que lançados, se encontram envolvidos, e se isso não for suficiente, um a tempestade muito feroz e um vento que sopra em direcção contrária os conduzam, mais esmorecendo e chorando, até às alegrias certas e sólidas?

Mas a maioria dos que pertencem a este grupo, porque ainda não se afastaram para muito longe, não são reconduzidos assim por contrariedades tão violentas. Estes homens são os que têm sido levados, sob o pretexto de nada terem que fazer, para os livros de homens doutos e sábios, em virtude das trágicas vicissitudes do destino ou das angustiantes dificuldades dos negócios frívolos, e deste modo despertam, com o que num porto, donde nenhum a promessa os arranca deste mar de sorriso tão enganador.

Ainda existe, no meio, uma terceira classe, formada por aqueles que, ou no limiar da sua adolescência, ou vagueando pelo mar há já mais tempo, contêm plam, apesar de tudo, alguns sinais que os levam a recordar, ainda no meio das ondas, a sua dulcíssima pátria. Então a ela regressam, sem se desviarem ou demorarem, quer

por um a rota adequada quer, a m aior parte das vezes, ou errando pela neblina, ou avistando os astros que as ondas subm ergem , ou

presos por algum as seduções, deixam passar o tem po para um a boa navegação e erram durante um longo período, e, m uitas vezes, arriscam a sua própria vida. Frequentem ente, e em virtude da fragilidade dos bens, tam bém lhes sobrevém algum a calam idade opondo-se aos seus esforços e com pelindo-os para a desej ada e tranquila pátria(4).

3. Ora, todos estes hom ens que, por várias m aneiras, são conduzidos para a região da felicidade devem afastar-se energicam ente e evitar com cautela um enorm e rochedo que se ergue na própria em bocadura do porto e causa grandes em barações aos que nele entram (5). É

que ele brilha de tal form a e está revestido de um a luz tão enganadora que se apresenta com o se fosse a própria terra da felicidade, prom etendo a satisfação dos desej os, não só aos que chegam e estão prestes a entrar, com o tam bém , frequentem ente, aliciando os hom ens que j á se encontram no porto e retendo-os, a m aior parte das vezes, com a sedução daquela enorm e altura(6), deliciando-os com um im ponente espectáculo, os leva a desprezar todos os outros navegadores. Eles previnem , no entanto, os que se aproxim am a fim de que não se enganem com os escolhos escondidos nem j ulguem ser fácil escalar o rochedo e ensinam com sum a benevolência por qual cam inho, em virtude da proxim idade da terra, se deve entrar sem perigo.

Deste m odo, desej osos de vanglória, m ostram -lhes o lugar seguro. De facto, que outro rochedo quer a razão apresentar com o tem ível para os que se aproxim am ou j á se dedicam à filosofia, senão um arrogante zelo pela vanglória? Este rochedo não tem qualquer consistência interior nem firm eza: fendendo-se, sob os orgulhosos que nele cam inham , aquele terreno tão frágil, enterra-os e engole-os nas trevas m edonhas, arrebatando-os assim da m agnífica pátria que estavam prestes a alcançar(7).

4. Sendo assim , recebe, m eu caro Teodoro – visto que para alcançar o que desej o te considero o único capaz de m e auxiliar e sem pre te adm irei(8) –, recebe, dizia eu, este relato onde te m ostrarei em qual dos três grupos de hom ens está aquele que a ti se dirige, em que lugar m e encontro e que tipo de auxílio reclam o de ti, com toda a segurança.

Desde que li, quando aos dezanove anos frequentava a escola de retórica, o livro de Cícero que se intitula *Hortênsio*(9), inflam ei-m e de tal m aneira pelo am or da filosofia que im ediatam ente m e entreguei ao seu estudo. Porém , nem sequer m e faltaram as névoas a perturbar a m inha viagem (10) e durante m uito tem po, confesso, contem plei os astros que se afundavam no oceano e m e conduziam para o erro. É que um a certa superstição pueril(11) fazia-m e perder todo o espírito crítico; quando ganhei m ais coragem , afastei de m im aquele denso nevoeiro e convenci-m e de que se deve acreditar m ais nos que ensinam do que naqueles que m andam . Caí assim no m eio de uns hom ens que veneram a luz que os olhos vêem com o se fosse a realidade suprem a e divina(12). Não concordava com eles, m as pensava que com aqueles véus escondiam algo de im portante que m e seria revelado quando, enfim , estivessem dispostos a levantá-los. Mas, após ter discutido com eles, abandonei-os e depois de ter atravessado este m ar, os Académ icos(13) apoderaram -se durante m uito tem po do lem e da m inha vida, no

m eio das ondas, em luta com todos os ventos. Seguidam ente, acostei a estas terras onde aprendi a conhecer o norte em que devia depositar confiança(14). Com preendi m uitas vezes, de facto, quer pelo nosso sacerdote(15), quer por algum as conversas que tive contigo, que não se deve de form a algum a conceber Deus com o corpóreo, nem a alm a, que é a realidade m ais próxim a de Deus(16).

No entanto, confesso que os atractivos de um a esposa e das honras m e retinham (17), não m e deixando aproxim ar com a rapidez necessária do seio da filosofia; só na altura em que essas am bições fossem alcançadas é que m e apressaria para aquela enseada, com as velas desfraldadas e à força de rem os – o que acontece a poucas e felicíssim as pessoas – e aí repousaria. Foi então que li algum as obras de Platão(18), por quem , sei, nutres grande adm iração: confrontando-as com o pude com os que pela autoridade nos transm item os m istérios divinos, entusiasmei-m e de tal m aneira que, se a consideração por alguns hom ens m e não dem ovesse, queria ter quebrado todas aquelas âncoras(19).

Que é que m e faltava senão um a tem pestade – tida com o desfavorável – que, porque m e encontrava preso a coisas vãs, viesse em m eu auxílio? Foi então que se apoderou de m im um a forte dor de peito(20) e não tendo saúde para suportar o fardo de um a profissão que m e levaria, talvez, navegando até às sereias(21), a tudo renunciei e conduzi a m inha barca, agitada e fendida, para a tão desejada tranquilidade(22).

5. Agora já estás em que filosofia navegas, com o teu porto. Mas é tão extenso e tão vasto este porto que, apesar de ser tão perigoso, não exclui por completo o erro. Por isso, não sei por que parte da terra, a única sem dúvida verdadeiramente feliz, me devo aproximar e alcançar. Que coisa de seguro consegui eu, de facto, se até hoje hesito e vacilo quanto ao problema da alma?

(23)

Suplico-te, pois, em nome da tua virtude, humilde anidade, e da união e com o coração das nossas almas, que me estendas o auxílio da tua mão direita, isto é, que me ames e creias que, pela minha parte, te corresponderei a esse afecto. Se o obtiver, acredito que facilmente e com pouco esforço alcançarei a felicidade em que, julgo, tu já te encontras.

Com o não encontrar outra forma de me manifestar, pensei em escrever-te e dedicar-te a primeira das minhas discussões, porque julgo que resultou muito religiosa e digna do teu nome, e deste modo fiques a conhecer o que faço e com o congrego aqueles que me estão intimamente ligados para que possas compreender melhor em que estado de espírito me encontro. Trata-se de uma oferta de facto muito conveniente, e com toda a razão, pois discutimos entre nós sobre a felicidade e não vejo o que mais me queira ser considerado um dom de Deus(24).

Não temo a tua eloquência. Não posso temer o que amo e não alcancei, e receio muito menos a grandeza da tua condição, porque sendo em bora grande ela é sempre favorável para aqueles que dominam, e, a esses, torna-os felizes.

Peço, por conseguinte, a tua atenção para esta minha oferta.

6. Estávamos em 13 de Novembro, dia do meu aniversário natalício. Depois de um almoço bem frugal, que não fosse obstáculo às nossas faculdades, convidámos não só os que naquele dia, mas sempre, conviviam connosco, a instalarem-se na sala dos banhos, lugar muito abrigado e adequado para este tempo.

Encontravam-se lá – não hesito em mencioná-los, para que a tua bondade os possa conhecer

–, em primeiro lugar, a nossa mãe, a quem, em virtude do seu mérito, devo tudo o que sou; em seguida, o meu irmão Navegador; Trígono e Licêncio, meus alunos e concidadãos. Não quis que faltassem os meus primeiros direitos Lartidiano e Rústico porque,

apesar de não terem passado por nenhum a escola de gramática, considere que o seu bom senso seria necessário para o tem a que ia levantar. Também estava conosco o meu filho Adeodato, o mais novo de todos mas cuja inteligência, se o amor por ele me não deixa enganar, promete grandes coisas.

Quando todos prestaram atenção, com ecei deste modo.

I. 1. Si ad philosophiae portum, e quo iam in beatae uitae regionem solum que proceditur, uir humilissimus atque magnus Theodore, ratione institutus cursus et uoluntas ipsa perduceret, nescio, utrum temere dixerim multo maiori enim eris homines ad eum peruenturos fuisse, quam uis nunc quoque, ut uideamus, rari admodum paucique perueniant.

Cum enim in hunc mundum siue deus siue natura siue necessitas siue uoluntas nostra siue coniuncta horum aliqua siue simul omnia – res enim multum obscura est, sed tamen a te iam inlustranda suscepta – uelut in quoddam procellosum salum nos quasi temere passim que proiecerit, quotusquisque cognosceret, quo sibi nitendum esset quare redeundum, nisi aliquando et inuitos contraque obnitentes aliqua tempestas, quae stultis uidetur aduersa, in optatissimam terram nescientes errantesque conpingeret?

2. Igitur hominum, quos philosophia potest accipere, tria quasi nauigantium genera mihi uideor uidere.

Vnum est eorum, quos ubi aetas compositio rationis adsumpserit, paruo in petu pulsuque remorum de proximo fugiunt seseque conduunt in illa tranquillitate, unde ceteris ciuibis, quibus possunt, quod admodum oniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicuius operis erigunt.

Alterum uero est eorum superiorique contrarium, qui fallacissima facie maris decepti elegerunt in medium progredi longeque a sua patria peregrinari audent et eius saepe obliuiscuntur.

Hos se nescio quo et nimis latente modo a puppi uentus, quem properum putant, fuerit persecutus, penetrant in altissimam iseriarum elati atque gaudentes, quod eis usque quaque fallacissima serenitas uoluptatum honorum que blanditur. His profecto quid aliud optandum est quam quaedam in illis rebus, a quibus laeti excipiuntur, inprospera et, si parum est, saeuienti omnino tempestas contrarieque flans uentus, qui eos ad certa et solida gaudia uel flentes gementesque perducatur?

Huius generis tamen nondum longius euagati quibusdam non ita

grauibus in oleis reducuntur. Hi sunt homines, quos cum uel lacrimabiles tragoediae fortunarum suarum uel inanum negotiorum anxiae difficultates quasi nihil aliud habentes, quod agant, in libros doctorum sapientissimorum quae hominum intruserint, in ipso quodam in odore portu euigilant, unde illos nulla in aris illius promissa nimium falso ridentis excludant.

Est autem genus inter haec tertium eorum, qui uel in ipso adolescentiae limine uel iam diu in ultimum quae iactati tam en quaedam signa respiciunt et suae dulcissimae patriae quam uis in ipsis fluctibus recordantur et aut recto cursu in nullo falsi et nihil in orati eam repetunt aut plerum quae uel inter nubila deuiantes uel in emergentia contuentes sidera uel nonnullis inlecebris capti bonae nauigationis tempore differentes errant diutius, saepe etiam periclitantur. Quos item saepe nonnulla in fluxis fortunis calamitates, quasi conatibus eorum aduersa tempestas, in optatissimam uitam quietam quae com pellit.

3. His autem omnibus, qui quocum quae in odore ad beatae uitae regionem feruntur, unus inmanissimus mons ante ipsum portum constitutus, qui etiam in agnas ingredientibus gignit angustias, uehementissimae formidandus cautissimae uitandus est. Nam ita fulget, ita in entiente illa luce uestitur, ut non solum peruenientibus nondum quae ingressis incolendum se offerat et eorum uoluntati pro ipsa beata terra satisfacturum polliceatur sed plerum quae de ipso portu ad sese

homines inuitet, eosque nonnumquam detineat ipsa altitudine delectatos, unde ceteros despiciere libeat. Hi tam en admonent saepe uenientes, ne aut occultis subter scopulis decipiantur aut ad se ascendere facile putent, et quae sine periculo ingrediantur propter illius terrae uicinitatem, beniuolentissime docent. Ita cum eis inuident uanissimam gloriam, locum securitatis ostendunt.

Nam quem in mentem alium uult intellegi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressus in metuendum nisi superbum studium inanissimae gloriae, quod ita nihil plenum atque solidum habet, ut inflatos sibi superambulantes subcrepante fragili solo demergat ac sorbeat eis in tenebras reuolutis eripiat luculentam domum, quam paene iam uiderant?

4. Quae cum ita sint, accipe, inquit Teodore – nam quae ad id, quod desidero, te unum intueor teque aptissimum semper admonitor – accipe, inquam, et quod illorum trium genus hominum in me tibi dederit et quo loco in ihm esse uidear esse et abs te cuius in odi auxilium certus expectem.

Ego ab usque undeuicesimo anno aetatis in eam, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius uocatur, accepi, tanto am ore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam in e ferre in editarer. Sed neque in ihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus in eus, et diu, fateor, quibus in errorem ducerer, labentia in Oceanum astra suspexi. Nam et superstitio quaedam puerilis in e ab ipsa inquisitione terrebat et, ubi factus erectior illam caliginem dispuli in ihiue persuasi docentibus potius quam iubentibus esse cedendum, incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter sum in e diuina colenda uideretur. Non adsentiebar sed putabam eos in agnum aliquid tegere illis inuolucris, quod essent aliquando aperturi. At ubi discussos eos euasi in axim e traiecto isto in ari, diu gubernacula in ea repugnantia omnibus uentis in in ediis fluctibus Academici tenuerunt. Deinde ueni in has terras; hic septentrionem cui in e crederem didici.

Animaduerti enim et saepe in sacerdotis nostri et aliquando in sermonibus tuis, cum de deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de animo; nam id est unum in rebus proximum deo.

Sed ne in philosophiae gremium celeriter aduolare, fateor, uxoris honorisque inlecebra detinebar, ut, cum haec essem consecutus, tum demum, in e quod paucis felicissimis licuit, totis uelis, omnibus rem in illum sinum raperem ibique conquiescerem. Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui diuina in ysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras rem pere, nisi in e nonnullorum hominum existimatio com in oueret.

Quid ergo restabat aliud, nisi ut in me oranti in ihi superfluis tempestas, quae putatur aduersa, succurreret? Itaque tantus in e arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non ualens, quia in ihi uelificabam fortasse ad Sirenas, abicerem omnia et optate tranquillitati uel quassatam nauem fessam que perducerem.

5. Ergo uides, in qua philosophia quasi in portu nauigem. Sed etiam ipse late patet; eiusque in agnitus quam uis iam in inus periculosum non tam en penitus excludit errorem. Nam cui parti terrae, quae profecto una beata est, une admoueam eam que contingam, prorsus ignoro. Quid enim solidum tenui, cui adhuc de animo quaestio nutat et fluctuat?

Quaere obsecro te per uirtutem tuam, per humanitatem, per animarum inter se uinculum

atque conmercium , ut dexteram porrigas, hoc que haberi. Quod si impetrauero, ad ipsam beatam uitam , cui te iam haerere praesumo, paruo conatu facillime accedam .

Quid autem agam quouero modo ad istum portum necessarios meos congregem ut cognoscas et ex eo animum meum – neque enim alia signa inuenio, quibus me ostendam – plenius intellegas, disputationum mearum quod mihi uideatur religiosius euasisse atque tuo titulo dignius, ad te scribendum putauit et ipso tuo nomine dedicandum . Aptissimum est sane; nam de beata uita quaesiui usque inter nos nihilque aliud uideo, quod me agis dei donum uocandum sit.

Eloquentia tua territus non sum . Quidquid enim amo, quam uis non adsequar, timere non possum ; fortunae uero sublimitatem me ultro meum inus. Apud te enim uere, quam uis sit mea agna, secunda est; nam quibus domus inatur, eosdem ipsos secundos facit.

Sed iam quid adferam , quaeso attende.

6. Idibus Nouembris mihi natalis dies erat. Post tam tenue prandium , ut ab eo nihil ingeniorum impeditur, omnes, qui simul non modo illo die sed cotidie conuiuabamur, in balneas ad consedendum uocaui; nam is tempus pori aptus, locus secretus occurrerat.

Erant autem – non enim uereor eos singulari benignitati tuae notos interim nomine inibus facere – in primis is nostra mater, cuius me eriti credo esse omnes, quod uiuo, Nauigius frater meus, Trygetius et Licentius ciues et discipuli mei; nec Lartidianum et Rusticum consobrinos meos, quam uis nullum uel gram meum aticum passi sint, deesse uolui ipsum que eorum sensum communi unum ad rem , quam me olebar, necessarium putauit. Erat etiam nobiscum aetate mea inimicus omnium , sed cuius ingenium , si amo ore non fallor, meum agnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus.

Quibus adtentis sic coepi.

CAPÍTULO II

7. – Parece-vos evidente que somos com postos de uma alma e de um corpo?(1) Com o todos concordaram , excepto Navió que declarou ignorar esse assunto, eu disse-lhe:

– Não sabes nada, absolutamente nada, ou devem os considerar um tal assunto entre as coisas que desconheces?

– Não acho que desconheço tudo – disse ele.

– Podes dizer-nos algum a coisa que conheças?

– Posso.

– Di-lo então, se não te im portas.

E porque hesitava, perguntei-lhe:

– Sabes, ao m enos, que vives?

– Sei.

– Logo, sabes que tens vida, visto que ninguém pode viver sem vida.

– Isso tam bém eu sei – respondeu.

– Sabes igualm ente que tens um corpo? – concordou. – Já sabes, portanto, que és com posto de um corpo e de um a vida.

– Claro. Mas não estou certo se essas são as únicas coisas.

– Então não duvidas que tens essas duas coisas, um corpo e um a alm a, m as não estás seguro se existe algum a outra coisa que sej a para o hom em o seu com plem ento e perfeição?

– É isso – respondeu.

– Se puderm os, investigarem os noutra ocasião qual a natureza dessa outra coisa. Pergunto-vos, agora, j á que todos, sem excepção, concordam os que o hom em não pode existir sem um corpo, nem sem um a alm a(2): para qual dos dois apetece os o alim ento?

– Para o corpo – respondeu Licêncio.

Todos os outros, no entanto, hesitavam e perguntavam entre si, com diversas razões, com o é que o alim ento podia parecer necessário ao corpo, quando o desej am os por causa da vida e esta apenas pertence à alm a. Então eu disse-lhes:

– Parece-vos que o alim ento é feito para aquela parte que vem os crescer e tom ar-se forte por causa do que com em os?(3)

Todos concordaram , excepto Trigécio, que perguntou:

– Por que é que então não cresci na proporção do m eu apetite devorador?

– Todos os corpos – respondi-lhe – têm o seu lim ite fixado pela natureza(4) e não o podem ultrapassar. Se lhes faltassem os alim entos, a sua m edida seria m enor: coisa que é facilm ente verificável nos anim ais, nem ninguém duvida que os corpos de todos os seres vivos definham , sem alim ento.

– Definham – disse Licêncio – m as não dim inuem de tam anho.

– Para aquilo que pretendo, isso basta-m e – disse eu. – De facto, a m inha pergunta consistia em saber se o alim ento pertencia ao corpo. Ora, pertence e bem , porque sem ele em agrece.

Todos aprovaram estas observações.

8. – E sobre a alm a, que pensais? – perguntei. – Não terá ela os seus próprios alim entos? Não achais que a ciência pode ser o seu m anj ar?

– Sem dúvida – disse a nossa m ãe –; creio que a alm a não se alim enta de nada a não ser da inteligência das coisas e da ciência.

Com o Trigécio se m ostrava duvidoso em relação a este ponto, ela perguntou-lhe:

– Hoj e m esm o, não nos ensinaste tu de que alim ento a alm a se nutre e onde o faz? De facto, em certa altura da refeição, disseste não ter reparado que vaso usávam os; não sei em que é que pensavas m as, no entanto, não paravas de apanhar e devorar a tua parte dos alim entos! Onde estava então o teu espírito na altura em que com ias sem prestares atenção? Acredita, por isso, em m im : é de tais iguarias, isto é, das suas ideias e dos seus pensam entos, que o espírito se alim enta porque é por interm édio deles que pode perceber sej a o que for(5).

Gerou-se um burburinho provocado pela dúvida quanto a este ponto.

Então eu disse-lhes:

– Não adm itis que as alm as dos hom ens m ais sábios estão, por assim dizer, m ais cheias e são m aiores do que as alm as dos ignorantes? – disseram que isso era evidente. – Portanto, tem os razão quando dizem os que as alm as dos que não são versados em nenhum a ciência nem aprenderam as artes liberais estão com o que em j ej um e, por assim dizer, esfom eados.

– Penso – disse Trigécio – que as alm as estão cheias m as é de vícios e de nequícias.

– É essa m esm o, creio eu, a verdadeira esterilidade(6) e, por assim dizer, a fom e das alm as.

Porque, do m esm o m odo que um corpo sem alim ento fica, a m aior parte das vezes, cheio de doenças e de sarna (deform idades que no corpo, revelam fom e), assim as alm as estão cheias de doenças que m anifestam o seu j ej um . Por isso, a nequícia é a m ãe de todos os vícios porque, com o queriam dizer os antigos, ela não é coisa nenhum a, ou sej a, é o nada(7). A virtude que é contrária a este vício cham a-se frugalidade. Com o, portanto, esta palavra deriva de « *flux, frugis* » , isto é de « fruto » , evocando um a certa fecundidade das alm as, tam bém a palavra

« nequícia » deriva de « nada » , o que indica a esterilidade. Na verdade, o « nada » é o que flui, que se dissolve, liquefaz e quase sem pre perece e desaparece(8). Cham am os, por isso, a tais hom ens, « perdidos » . Por outro lado, o que se m antém , o que é firm e, o que é sem pre idêntico, isso é algum a coisa, tal com o a virtude, cuj a parte m ais elevada e m ais bela é a tem perança e a frugalidade. Mas se tudo isto é do m ais obscuro que j á ouvistes, conceder-m e-eis, sem dúvida, que, se as alm as dos ignorantes estão cheias, assim tem os de distinguir dois géneros de alim entos para elas, com o acontece para os corpos, uns saudáveis e úteis, outros, doentios e perniciosos(9).

9. – Assim sendo, visto que concordam os entre nós que no hom em existem duas com ponentes,

a saber, um corpo e um a alm a, parece-m e que no dia do m eu aniversário devia apresentar um alm oço um pouco m ais lauto, não apenas para os nossos corpos, m as tam bém para as alm as. Se estiverdes com fom e, dir-vos-ei de que alm oço se trata, porque esforçar-m e por vos alim entar contra a vossa vontade ou quando estais saciados é gastar o tem po em vão. Façam os votos para que desej eis m ais aquelas refeições do que as do corpo, o que se consegue se as vossas alm as forem sãs, um a vez que os doentes (conform e vem os quanto aos m ales do seu próprio corpo) recusam e vom itam os alim entos.

Com os rostos e vozes unânim es, todos disseram querer tom ar e devorar o que eu tinha preparado.

10. Então voltei a falar:

– *Todos queremos ser felizes?* (10)

Mal disse estas palavras, fez-se ouvir um a só voz de unanim idade.

– Parece-vos – perguntei – ser feliz quem não tem o que quer? – todos responderam negativamente. – Será então feliz quem tem o que quer?

A nossa mãe disse então:

– Se quer bens e os tem, é feliz; se, por outro lado, quer coisas mais, ainda que as tenha é infeliz.

– Mãe, alcançaste por completo o próprio refúgio da filosofia – disse eu, sorrindo e cheio de satisfação. – Faltaram-te, é certo, as palavras para te exprimir à maneira de Túlio, cujas palavras sobre este assunto, escritas na sua obra *Hortênsio*, com posta para elogio e defesa da filosofia, são as seguintes: « Eis que aqueles que precisam não são filósofos, mas aqueles que, no entanto, se inclinam para as discussões, afirmam que quem vive conforme e quer é feliz. Mas isto é seguramente falso; querer o que não convém, isso mesmo é que é a maior infelicidade. Quem não alcança o que quer não é tão infeliz com o quem quer alcançar o que não convém. De facto, a perversidade da vontade ocasiona mais males do que a fortuna nos traz bens.» (11) Ela aprovou estas palavras com tais exclamações que, esquecidos inteiramente do seu sexo, pensam os que algum grande homem se encontrava sentado conosco, enquanto eu, na medida em que me era possível, considerava de que fonte divina elas provinham.

Disse então Licêncio:

– Mostra-nos o que deve querer quem deseja ser feliz, bem com o o género de coisas que deve desejar.

– Convidam-me – disse-lhe eu – no dia do teu aniversário, se achares bem, e tomarei de bom grado tudo aquilo que me servires. Hoje, peço-te que comas o que foi preparado em minha casa e não exijas o que talvez não o tenha sido – esta modesta e discreta advertência fez-lo arrepender-se e eu então prossegui: – Concordam os todos, portanto, numa coisa: ninguém pode ser feliz se não tiver o que quer, mas também não pode ser feliz quem tem tudo o que quer.

Concordaram.

11. – Admitis então – perguntei – que quem não é feliz é infeliz? – ninguém duvidava. – Logo, quem não tem o que quer é infeliz – todos aceitaram, e eu prossegui: – Que é que o homem deve adquirir para ser feliz? Talvez assim se enriqueça este nosso banquete sem negligenciarmos o apetite de Licêncio(12). Ora, eu imagino que se deve procurar alcançar aquilo que se obtém quando se quer – todos disseram que isso era evidente. – E deve ser algo sem premissas,

não dependendo das incertezas da fortuna, nem sujeito às circunstâncias. Porque o que é mortal e caduco não pode ser por nós possuído quando querem os ou durante tanto tempo quanto querem os.

Todos concordaram, excepto Trígécio, que disse: — Existem muitas pessoas afortunadas que possuem essas coisas perecíveis e sujeitas às circunstâncias, mas muito agradáveis para esta vida, e a nada do que querem renunciam.

Então, perguntei-lhe:

— Parece-te que quem tem e é feliz?

— Não me parece — respondeu.

— Logo, se for possível perder o que se ama, poder-se-á não temer?

— Não — respondeu ele.

— Ora, as coisas que dependem das circunstâncias do acaso podem perder-se, daí que quem ama e as possui não pode, de modo nenhum, ser feliz.

Trígécio não se opôs ao que eu tinha dito.

A nossa mãe observou:

— Mesmo o que se esteja a seguro de não perder todas essas coisas, ninguém pode saciar-se com elas. Por conseguinte, pelo facto de sempre sentir necessidade delas, será infeliz.

— Mas não te parece — perguntei-lhe eu —, que é feliz aquele que vive na abundância e cercado de todas essas coisas, mas simplesmente ao seu desejo e que, satisfeito com elas, as goza da forma mais completa, conveniente e agradável?

— Não será por causa dessas coisas que ele será feliz, mas sim pela moderação da sua alma.

— Muito bem — disse-lhe eu. — Nem outra coisa se deve responder à minha pergunta, nem esperava de ti uma resposta diferente. Portanto, não duvidamos de nenhum modo que quem determina ser feliz deve adquirir o que é sempre permanente e não pode ser destruído por nenhum revés da fortuna.

— Já há muito tempo que concordamos com isso — afirmou Trígécio.

– E Deus? Parece-vos que Ele é eterno e sem premissa? – perguntei.

– Isso é uma coisa tão certa que, de facto, nem é preciso perguntares – disse Licêncio.

Todos os outros, com perfeita piedade, concordaram em harmonia.

– Portanto – disse eu –, quem possui Deus é feliz.

12. Tal afirmação foi aceite com agrado e regozijo.

– Julgo que já nada mais nos falta investigar a não ser quem é o homem que possui Deus. Esse homem será, sem dúvida alguma, feliz. Qual é o vosso parecer acerca disto? Licêncio disse:

– Quem vive bem, possui Deus.

E Trígênio:

– Quem faz o que Deus quer que seja feito, possui Deus.

Lartidiano concordou com esta afirmação enquanto o meu filho, o mais pequeno de todos, disse:

– Possui Deus quem não tem o espírito im-puro.

A nossa mãe aprovou todas as respostas e esta última em especial. Návio estava calado e quando lhe perguntam qual a sua opinião, declarou que a última resposta lhe tinha agradado.

Não julguei dever abster-me e de procurar saber a opinião de Rústico sobre tão importante assunto, pois pareceu-me que ele se calava embaraçado mais pela timidez do que por decisão pessoal. Afirmei concordar com Trígênio.

13. – Já fiquei a saber – prossegui eu – o que pensais todos sobre este tema tão importante, fora do qual não se deve procurar saber, ou se pode encontrar, seja o que for(13). Investigá-lo-

Os com o com os, tranquilamente e com rectidão, mais hoje, porque o tema é extenso e nas refeições da alma também existe o excesso, quando com aidez e sem limite se lança sobre os seus alimentos (porque é assim que ela digere mais; daí que não devem os recear mais a doença do espírito do que as doenças do corpo, provocadas pela fome), é melhor deixarmos esta questão para amanhã, se vos parecer bem, a fim de a podermos receber com apetite.

Desej o que proveis com prazer um a guloseim a que vos vai ser servida e que surgiu inesperadam ente ao m eu espírito, a m im , vosso servidor. Ela é, se não m e engano, com o as iguarias que costum am ser servidas no final da refeição e é cozinhada e conservada com m el, por assim dizer, escolástico.

Ouvidas estas palavras, todos se prepararam com o que para um sublim e cardápio e obrigaram -m e a apressar-m e e a dizer-lhes o que se tratava:

– Que há-de ser, senão que tudo quanto disputám os com os Académ icos se encontra concluído?

Ao ouvirem aquele nom e, os três que o conheciam (14) levantaram -se com tanta alegria e estenderam as m ãos, com o se costum a fazer para aj udar um criado m ostrando, com as palavras que podiam , que nenhum a notícia podia ser m ais agradável.

14. Então, eu expus o argum ento da seguinte form a:

– Se é evidente, conform e foi há pouco dem onstrado, que não é feliz quem não tem o que quer, e que ninguém procura aquilo que não quer encontrar, um a vez que eles procuram a verdade constantem ente, então querem encontrar; eles querem , na realidade, descobrir a verdade. Mas não a encontram e por isso tam bém não são felizes. Ora, ninguém é sábio se não for feliz e, portanto, o Académ ico não é sábio(15).

Nesta altura, subitam ente, ergueram a voz em alegria com o se arrebatassem todo o prato.

Mas Licêncio, m ais atento e precavido, cham ando a atenção, receou dar o seu assentim ento e disse:

– Arrebatei-o convosco, de facto, e ergui a m inha voz com alegria, im pressionado com a conclusão. Mas agora não vou ingerir nada e guardarei a m inha parte para Alípio(16), porque ou saboreá-lo-ei j untam ente com ele ou m e avisará por que não devo tocar-lhe.

– Navígio é que devia tem er m ais as guloseim as, porque está doente do baço – disse-lhe eu.

Navígio, sorrindo, respondeu-m e:

– São elas, ao invés, que m e vão curar porque, não sei com o, m as o argum ento que apresentaste, com plicado e ácido e confeccionado,

com o alguém já disse, com o mel de Himeto, sendo agridoce não me e faz inchar as entranhas. Por isso, ainda que me atormentasse bastante o paladar, não deixo de o lançar com muito agrado para o estômago, sem pre que posso. Não vejo o com o é possível refutar a tua conclusão.

– Em suma, não é possível fazê-lo, de modo nenhum – disse Trígécio.
– Por isso, alegro-me por já há algum tempo me antea minha aversão para com eles. Ignoro, efectivamente, por que impulso da natureza, ou melhor dizendo, de Deus, eu já me opunha declaradamente aos Acadêmicos, em bora desconhecesse de que maneira os deveriam os refutar(17).

15. – Eu – disse Licêncio – ainda não me separo deles.

– Então – perguntou-lhe Trígécio – estás em desacordo connosco?

– E vós, porventura, não estais em desacordo com Alípio?

Então, eu disse-lhe:

– Não duvido que, se Alípio estivesse presente, aderiria a este curto raciocínio. Ele não poderia, na verdade, concordar com absurdos como estes: ou que é feliz quem não tem este grande bem da alma que tão ardentemente quer possuir, ou que eles não querem encontrar a verdade, ou ainda que quem não é feliz é sábio. É com estes três ingredientes, com o mel, farinha e amêndoa, que se confecciona o que tem de provar.

– Acreditas – disse Trígécio – que Alípio cederia a estas pequenas gulodices de crianças perante tanta abundância dos Acadêmicos desaproveitada e que, sendo tão copiosa, destruiria e arrastaria o teu curto raciocínio?

– Com o se – disse eu – procurassem os um longo raciocínio, em especial contra Alípio; ele argumentaria, em pessoa, que estes curtos argumentos são muito mais sólidos e eficazes. Tu, afinal, que optaste por suspender a tua opinião por causa da ausência de uma autoridade, que afirmas não aprovas? Que quem não tem o que quer não pode ser feliz? Ou negas que os Acadêmicos querem encontrar a verdade que tão ardentemente procuram? Ou julgas que é possível ser sábio sem ser feliz?

– Quem não tem o que quer – disse ele com um sorriso de irritação – é completamente feliz.

E quando ordenei que se escrevesse aquela resposta, ele gritou:

– Eu não disse isso.

Quando novam ente fiz sinal para que isso ficasse escrito, ele afirm ou:

– Está bem , disse-o.

Eu j á tinha dado ordens para que nenhum a palavra fosse pronunciada sem ficar registrada por escrito. Tinha-o forçado assim ao com edim ento e à perseverança.

16. Mas, enquanto eu, gracej ando, o provocava a regalar-se com a sua parte, reparei que os outros, que ignoravam tudo m as estavam desej osos de conhecer do que falávam os com tanto entusiasmo, olhavam -nos sem se rir. Fizeram -m e pensar em algo de parecido e que acontece habitualm ente nos banquetes, quando, entre com ensais gulosos e ávidos, alguns se abstêm de se servir, quer por discrição, quer por tim idez. Mas com o eu é que havia convidado e tinha sido por ti ensinado a agir com o convidador(18), não só com o encarregado de algum a pessoa im portante m as tam bém , e para tudo dizer, de um hom em j usto(19), fiquei im pressionado com a desigualdade e discrepância existente entre os com ensais. Sorri para a nossa m ãe. Ela, liberrim am ente, m andou preparar, com o que da sua dispensa, o que lhe fazia falta:

– Diz-nos, explica-nos quem são esses Académ icos e o que pretendem .

Quando lhe expliquei com brevidade e clareza a fim de que ninguém ficasse a ignorar nada sobre eles, ela disse:

– Esses hom ens são os « caducários» (20) – (palavra vulgar que, entre nós, se usa para identificar os que são atacados de epilepsia).

Dizendo isto, levantou-se para se ir em bora. Com alegria e hum or, a reunião tinha chegado ao fim , pelo que nos retirám os.

II. 7. – Manifestum uobis uidetur ex anim a et corpore nos esse com positos?

Cum om nes consentirent, Nauigius se ignorare respondit.

– Cui ego: Nihilne om nino scis, inquam , an inter aliqua, quae ignoras, etiam hoc num erandum est?

– Non puto m e, inquit, om nia nescire.

– Potesne nobis dicere aliquid eorum , quae nosti?

– Possum , inquit.

– Nisi molestum est, inquam , profer aliquid.

Et cum dubitaret:

– Scisne, inquam , saltem te uiuere?

– Scio, inquit.

– Scis ergo habere te uitam , si quidem uiuere nemo nisi potest.

– Et hoc, inquit, scio.

– Scis etiam corpus te habere? – Adsentiebatur. – Ergo iam scis te constare ex corpore et uita.

– Scio interim , sed utrum haec sola sint incertus sum .

– Ergo duo ista, inquam , esse non dubitas, corpus et animam , sed incertus es, utrum sit aliud, quod ad complendum ac perficiendum hominem ualet.

– Ita, inquit.

– Hoc quale sit, alias, si possumus, quaeremus, inquam . Nunc illud iam ex omnibus quaero, cum fateamur cuncti neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem , cibos propter quid horum appetamus.

– Propter corpus, inquit Licentius.

Ceteri autem cunctabantur uarioque sermone inter se agebant, quomodo posset propter corpus cibus necessarius uideri, cum appeteretur propter uitam et uita non nisi ad animam pertineret.

– Tum ego: Videtur, inquam , uobis ad eam partem cibum pertinere, quam cibo crescere robustiorem que fieri uidemus?

Adsentiebantur praeter Trygetium . Ait enim :

– Cur ego non pro edacitate in ea creui?

– Modum , inquam , suum a natura constitutum habent omnia corpora, ultra quam mensuram progredi nequeant. Tam enim ea mensura

ensura m inora essent, si eis alim enta defuissent; quod et in pecoribus facilius anim aduertim us et nem o dubitat cibis subtractis om nium anim antium corpora m acescere.

– Macescere, inquit Licentius, non decrescere.

– Satis est m ihi, inquam , ad id quod uolo. Etenim quaestio est, utrum ad corpus cibus pertineat.

Pertinet autem , cum eo subducto ad m aciem deducitur.

Om nes ita esse censuerunt.

8. – Quid ergo anim a? inquam ; nullane habet alim enta propria? an eius esca scientia uobis uidetur?

– Plane, inquit m ater, nulla re alia credo ali anim am quam intellectu rerum atque scientia.

De qua sententia cum Try getius dubium se ostenderet:

– Hodie, inquit illa, tu ipse nonne docuisti, unde aut ubi anim a pascatur? Nam post aliquantam prandii partem dixisti aduertisse, quo uasculo uterem ur, quod alia nescio quae cogitasses, nec tam en ab ipsa ciborum parte abstinueras m anus atque m orsus. Vbi igitur erat am inus tuus, quo tem pore illud te uescente non adtendebat? Inde, m ihi crede, et talibus epulis anim us pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit.

De qua re cum dubintater streperent:

– Nonne, inquam , conceditis hom inum doctissim orum anim os m ulto esse quam im peritorum quasi in suo genere pleniores atque m aiores? – Manifestum esse dixerunt. – Recte igitur dicim us eorum anim os, qui nullis disciplinis eruditi sunt nihilque bonarum artium hauserunt, ieunos et quasi fam elicos esse.

– Plenos, inquit Try getius, et illorum anim os esse arbitror, sed uitiiis atque nequitia.

– Ista ipsa est, inquam , m ihi crede, quaedam sterilitas et quasi fam es anim orum . Nam quem ad m odum corpus detracto cibo plerum que m orbis atque scabie repletur, quae in eo uitia indicant fam em , ita et illorum anim i pleni sunt m orbis, quibus sua ieunia confitentur. Etenim ipsam nequitiam m atrem om nium uitiorum ex eo, quod nec quicquam sit, id est ex eo, quod nihil sit, ueteres dictam esse

uoluerunt. Cui uitio quae contraria uirtus est, frugalitas nom inatur. Vt igitur haec a fruge, id est a fructu propter quandam anim orum fecunditatem , ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo nequitia nom inata est; nihil est enim om ne, quod fluit, quod soluitur quod liquescit et quasi sem per perit. Ideo tales hom ines etiam perditos dicim us. Est autem aliquid, si m anet, si constat, si sem per tale est, ut est uirtus. Cuius m agna pars est atque pulcherrim a, quae tem perantia et frugalitas dicitur. Sed si hoc obscurius est, quam ut id iam uos uidere possitis, certe illud conceditis, quia, si anim i im peritorum etiam ipsi pleni sunt, ut corporum , ita anim orum duo alim entorum genera inueniuntur, unum salubre atque utile, alterum m orbidum atque pestiferum .

9. – Quae cum ita sint, arbitror die natali m eo, quoniam duo quaedam esse in hom ine conuenit inter nos, id est corpus et anim am , non m e prandium paulo lautius corporibus nostris solum sed anim is etiam exhibere debere. Quod autem hoc sit prandium , si esuritis, proferam . Nam si uos inuitos et fastidientes alere conabor, frustra operam insum am m agisque uota facienda sunt, ut tales epulas potius quam illas corporis desideretis. Quod eueniet, si sani anim i uestri fuerint; aegri enim , sicut in m orbis ipsius corporis uidem us, cibos suos recusant et respuunt.

Om nes se uultu ipso et consentient uoce quidquid praeparassem iam sum ere ac uorare uelle dixerunt.

10. Atque ego rursus exordiens:

– *Beatos nos esse uolumus*, inquam .

Vix hoc effuderam , occurrerunt una uoce consentientes.

– Videturne uobis, inquam , beatus esse, qui quod uult non habet? – Negauerunt. – Quid? om nis, qui quod uult habet, beatus est?

Tum m ater:

– Si bona, inquit, uelit et habeat, beatus est, si autem m ala uelit, quam uis habeat, m iser est.

– Cui ego arridens atque gestiens: Ipsam , inquam , prorsus, m ater, arcem philosophiae tenuisti.

Nam tibi procul dubio uerba defuerunt, ut non sicut Tullius te m odo panderes, cuius de hac setentia uerba ista sunt. Nam in Hortensio, quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit: *Ecce autem*,

ait, *non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum omnes aiunt esse beatos, qui uiuant ut ipsi uelint. Falsum id quidem; uelle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod uelis, quam adipisci uelle quod non oporteat.*

Plus enim mali prauitas voluntatis adfert quam fortuna cuiquam boni.

In quibus uerbis illa sic exclamabat, ut penitus sexus eius in agnum aliquem uirum considerare nobiscum crederemus in e interim, quantum poteram, intelligente, ex quo illa et quam diuino fonte manarent.

Et Licentius:

– Sed dicendum, inquit, tibi est, ut beatus sit quisque, quid uelle debeat et quarum rerum eum oporteat habere desiderium.

– Inuita in e, inquam, natali tuo, quando dignaberis; quidquid apposueris libenter sumamus. Qua conditione hodie apud in e ut epuleris, peto nec flagites, quod fostasse non est paratum. – Quem cum in odestae ac uerecundae com in onitionis suae paeniteret: – Ergo illud, inquam, conuenit inter nos, neque quem quam beatum esse posse, qui quod uult non habet, neque omnem nem, qui quod uult habet, beatum esse?

Dederunt.

11. – Quid illud? inquam, conceditis omnem nem, qui beatus non sit, miserum esse? – Non dubitauerunt. – Omnis igitur, inquam, qui quod uult non habet, miser est. Placuit omnibus. – Qui ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit? inquam; forte enim etiam hoc isti nostro conuiuio subministrabitur, ne Licentii auuiditas neglegatur; nam id, opinor, ei comparandum est, quod cum uult habet. – Manifestum esse dixerunt. – Id ergo, inquam, semper in anens nec ex fortuna pendulum nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis, quando uolumus et quam diu uolumus, haberi.

Adsentiebantur omnes. Sed Trygetius:

– Sunt, inquit, multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subiectas tam eniucundas pro hac uita cum uolunt largeque possideant nec quicquam illis eorum quae uolunt desit.

Cui ego:

- Qui tim et, inquam , uideturne tibi beatus esse?
- Non uidetur, inquit.
- Ergo quod am at quisque si am ittere potest, potestne non tim ere?
- Non potest, inquit.
- Am itti autem possunt illa fortuita. Non igitur hoc qui am at et possidet, potest ullo m odo beatus esse.

Nihil repugnauit.

Hoc loco autem m ater:

- Etiam si securus sit, inquit, ea se om nia non esse am issurum , tam en talibus satiari non poterit.

Ergo et eo m iser, quo sem per est indiguus.

Cui ego:

- Quid, si, inquam , his om nibus abundans rebus atque circum fluens cupiendi m odum sibi statuatur eisque contentus decenter iucundequ e perfruatur, nonne tibi uidetur beatus?
- Non ergo, inquit, illis rebus, sed anim i sui m oderatione beatus est.
- Optim e, inquam , nec huic interrogationi aliud nec abs te aliud debuit responderi. Ergo nullo m odo dubitam us, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere, quod sem per m anet nec ulla saeuient fortuna eripi potest.
- Hoc, inquit Try getius, iam dudum consensim us.
- Deus, inquam , uobis aeternus et sem per m anens uidetur?
- Hoc quidem , inquit Licentius, ita certum est, ut interrogatione non egeat, ceterique om nes pia deuotione concinuerunt.
- Deum igitur, inquam , qui habet, beatus est.

12. Quod cum gaudentes libentissim e acciperent:

- Nihil ergo, inquam , nobis iam quarendum arbitror esse nisi, quis hom inum habet deum ; beatus enim profecto is erit. De quo quaero, quid uobis uideatur.

Hic Licentius:

– Deum habet, qui bene uiuit.

Try getius:

– Deum habet, inquit, qui facit quae deus uult fieri.

In cuius sententiam Lartidianus concessit. Puer autem ille m inim us om nium :

– Is habet deum , ait, qui spiritum inm undum non habet.

Mater uero om nia, sed hoc m axim e adprobauit. Nauigius tacebat. Quem cum interrogassem quid sentiret, illud ultim um sibi placere respondit.

Nec Rusticum percontari uisum est neglegendum , quaenam esset de re tanta eius sententia; qui m ihi uidebatur non deliberatione m agis quam pudore inpeditus silere. Try getio consensit.

13. – Tum ego: Teneo, inquam , om nium placita de re m agna sane et ultra quam nec quaeri quicquam oportet nec inueniri potest, si m odo eam , ut coepim us, serenissim e ac sincerissim e inuestigem us. Quod hodie quia longum est et habent in epulis suis et anim i quandam luxuriem , si ultra m odum in eas et uoraciter inruant – ita enim m ale quodam m odo digerunt; unde ualetudini

m entium non m inus quam ab illa ipsa fam e m etuendum est – m elius nos haec quaestio cras esurientes, si uidetur, accipiet. Illud m odo libenter ligurriatis uolo, quod subito m ihi m inistratori uestro in m entem suggestum est inderendum , et est, ni fallor – qualia solent ultim a adponi – quasi scholastico m elle confectum atque conditum .

Quo audito sese om nes quasi in elatum ferculum tetenderunt coegeruntque, ut dicere properarem , quidnam id esset.

– Quid, inquam , putatis nisi cum Academ icis totum , quod susceperam us, confectum esse negotium ?

Quo accepto nom ine tres illi, quibus res nota erat, sese erexerunt alacrius et uelut porrectis, ut fit, m anibus inferentem m inistrum adiuerunt quibus potuerunt uerbis, nihil se iucundius audituros esse m onstrantes.

14. Tum ego ita rem posui:

– Si m anifestum est, inquam , beatum non esse, qui quod uult non habet – quod paulo ante ratio dem onstrauit – nem o autem quaerit, quod inuenire non uult, et quaerunt illi sem per ueritatem uolunt ergo inuenire, uolunt igitur habere inuentionem ueritatis – at non inueniunt, sequitur eos non habere quod uolunt, et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nem o sapiens nisi beatus: sapiens igitur Academ icus non est.

Hic repente illi quasi totum rapientes exclam auerunt. Sed Licentius attentius et cautius aduertens tim uit adsensionem atque subiecit:

– Rapui quidem uobiscum , si quidem exclam aui illa conclusione com m otus. Sed nihil hinc adm ittam in uiscera et partem m eam seruabo Aly pio; nam aut sim ul eam m ecum lam bet aut adm onebit, cur non oporteat adtingere.

– Dulcia, inquam , m agis m etuere Nauigius deberet splene uitioso.

Hic ille arridens:

– Plane m e, inquit, talia sanabunt. Nam nescio quom odo contortum hoc et aculeatum , quod posuisti, ut ait ille de m elle Hy m etio, acriter dulce est nihilque inflat uiscera. Quare totum etiam palato aliquantum rem orso tam en, ut possum , libentissim e in m edullas traicio. Non enim uideo, quom odo redargui possuit ista conclusio.

– Prorsus nullo m odo potest, inquit Try getius; quare gaudeo iam diu cum illis m e inim icitias suscepisse. Nam nescio qua inpellent natura uel, ut uerius dicam , deo etiam nesciens, quom odo refellendi essent, tam en eis nim is aduersabar.

15. – Hic Licentius: Ego, inquit, illos nondum desero.

– Ergo, ait Try getius, dissentis a nobis?

– Num quidnam , ille inquit, uos ab Aly pio dissentitis? Cui ego:

– Non dubito, inquam , qui, si adesset Aly pius, huic ratiunculae cederet. Non enim tam absurde sentire poterat, ut aut beatus illi uideretur, qui tantum bonum anim i, quod ardentissim e habere uellet, non haberet, aut illos nolle inuenire ueritatem aut eum , qui beatus non sit, esse sapientem ; nam his tribus quasi m elle farre atque nuculeis illud quod m etuis gustare confectum est.

– Illene huic tam paruae puerorum inlecebrae cederet Academ icorum tanta ubertate deserta, qua inundante hoc nescio quid breue aut

obruetur aut pertrahetur?

– Quasi uero, inquam , longum aliquid nos quaeram us praesertim aduersus Aly pium ; nam non m ediocriter parua ista esse fortia et utilia satis sibi ipse de suo corpore argum entatur. Tu autem , qui elegisti de absentis auctoritate pendere, quid horum non probas? utrum beatum non esse, qui quod uult non habet? an illos negas uelle habere inuentam ueritatem , quam uehem enter inquirunt?

an uidetur tibi quisquam sapiens non beatus?

– Prorsus beatus est, inquit, qui quod uult non habet, quasi stom achanter arridens. Quod cum iuberem ut scriberetur:

– Non dixi, inquit exclam ans

Quod item cum annuerem scribi:

– Dixi, inquit.

Atque ego sem el praeceperam , ut nullum uerbum praeter litteras funderet. Ita adulescentem inter uerecundiam atque constantiam exagitatum tenebam .

16. Sed cum his uerbis euam iocantes quasi ad uescendam particulam suam prouocam us, anim aduerti ceteros rei totius ignaros et scire cupientes, quid inter nos solos tam iucunde ageretur, sine risu nos intueri. Qui m ihi prorsus sim iles uisi sunt – quod plerum que solet – his, qui cum epulantur inter audissim os rapacissim osque conuiuas, a rapiendo uel grauitate sese abstinere uel pudore terrentur. Et quia ego inuitaueram et m agni cuiusdam hom inis personam atque, ut totum explicem , ueri hom inis etiam in illis epulis inuitatorem sustinere docuisti, com m ouit m e illa inaequalitas m ensae nostrae et discrepantia. Adrisi m atri. Atque illa liberrim e, quod m inus habebant, quasi de suo cellario prom endum im perans:

– Iam dic nobis, inquit, et redde, qui sint isti Academ ici et quid sibi uelint.

Cui breuiter cum exposuissem aperteque ita, ut nem o illorum ignarus abscederet:

– Isti hom ines, inquit, caducarii sunt – quo nom ine uulgo apud nos uocantur, quos com itialis m orbus subuertit – et sim ul surrexit, ut abiret.

Atque hic omnes laeti ac ridentes interposito fine discessimus.

CAPÍTULO III

17. No dia seguinte, também depois do almoço, mas bastante mais tarde que na véspera, reunimos-nos, sentando-nos no mesmo local.

— Vieste bem tarde ao nosso banquete. Penso que isso não se deve a uma indigestão, mas à vossa certeza quanto à raridade das iguarias; pareceu-vos não valer a pena comear a discussão tão cedo porque julgais terminá-la rapidamente. Não devíeis pensar, de facto, que sobrassem muitos restos quando, no próprio dia do meu aniversário, aquilo que havia era em tão pequena quantidade. Talvez tenhais razão. Mas ignoro, tal como vós, o que nos foi preparado. Há um outro alguém que não pára de nos preparar, a todos, as refeições, sobretudo as deste género. Mas nós é que, a maior parte das vezes, deixamos de comer, por fraqueza, por saciedade ou por causa das nossas ocupações. É esse que, por se encontrar permanentemente nos homens, nos faz felizes, conforme e concordamos entre nós, ontem, se não me engano, com piedade e unanimidade. Na verdade, a razão demonstrou que quem possui Deus é feliz e ninguém se opôs a esta afirmação; em seguida, perguntamos quem é que, na vossa opinião, possuía Deus. A esta questão, se bem me lembro, foram dadas três respostas. Uns, foram de opinião que possui Deus quem faz o que Ele quer; outros, disseram que quem vive bem é que possui Deus; os restantes, opinaram que Deus estava, de facto, em quem não tem o espírito im-puro.

18. — Mas, talvez que com diferentes palavras, defendestes uma e a mesma coisa. Se examinarmos com cuidado as duas primeiras afirmações, « todo aquele que vive bem faz o que Deus quer » e « quem faz o que Deus quer vive bem », viver bem e fazer o que agrada a Deus não são coisas diferentes, a não ser que tenhais outra opinião! — concordaram. — A terceira opinião deve ser examinada com um pouco mais de atenção porque, no rito das cerimónias sagradas, tal como as entendo, existem dois modos de se designar o espírito im-puro. Um, é quando algo de exterior invade a alma, altera os sentidos e produz no homem o delírio; para o expulsar, os ministros da assembléia fazem a mesma posição das mãos ou exorcizam, isto é, pedem -

lhe, pela divindade, que saia. O segundo modo de designar o espírito im-puro diz respeito, em absoluto, a qualquer alma que se encontre corrompida pelos vícios e pelos erros. Pergunto-te portanto, a ti, meu filho, que em ti deste essa opinião com um espírito bastante cândido e

puro, quem é que achas que não tem o espírito im puro: quem não está possuído pelo dem ónio e costum a ficar louco, ou quem purificou a sua alm a de todos os vícios e pecados?

– Na m inha opinião – respondeu –, quem vive castam ente é que não tem o espírito im puro.

– Mas a que é que cham as « casto » ? – perguntei. – A quem não peca ou a quem se abstém apenas de relações ilícitas?

– Com o é que pode ser casto quem se abstém das relações ilícitas, m as não renuncia a deixar-se corrom per por outros pecados? Só é verdadeiram ente casto quem se volta para Deus e só a ele se consagra.

Com o tinham agradado, quis que estas palavras, que o m eu filho tinha dito, ficassem escritas tal e qual.

– É pois necessário – perguntei – que o casto viva bem e quem vive bem é necessariam ente

casto, não te parece? – concordou j untam ente com os outros.

– Portanto – concluí –, aquelas afirm ações são um a só.

19. – Faço-vos agora um a pequena pergunta: Deus quer que o hom em O procure? – todos o adm itiram .

– Pergunto-vos ainda: podem os dizer que quem procura Deus vive m al?

– De m odo nenhum – disseram todos.

– Respondei ainda a um a terceira questão: o espírito im puro pode procurar Deus?

Todos negaram , excepto Navígio que, após um instante de dúvida, cedeu às vozes dos outros.

– Se, portanto – disse eu –, quem procura Deus faz o que Deus quer, vive bem e não tem o espírito im puro, quem , por outro lado, procura Deus é porque ainda O não possui, segue-se que não se deve crer que quem vive bem e faz o que Deus quer ou não tem o espírito im puro possui Deus, de imediato.

Aqui, todos se com eçaram a rir por terem sido enganados pelas suas próprias conclusões. A nossa m ãe, que tinha estado distraída, pediu-m

e para lhe explicar de um modo mais conciso o que, pela necessidade da conclusão, tinha sido condensado. Quando acabei, ela disse:

– Mas ninguém pode chegar a Deus sem O procurar.

– Bravo – disse-lhe eu. – Contudo, quem até hoje procura ainda não alcançou Deus, mais o que vive bem. Portanto, nem todo aquele que vive bem possui Deus.

– A mim parece-me – disse ela – que não há ninguém que O não possua mais que, quem vive bem, O tem favorável, e quem vive mal, hostil.

– Não é, por conseguinte, boa a nossa conclusão de ontem que afirmava que quem possuía Deus era feliz; porque, se é verdade que todo o homem possui Deus, nem por isso é feliz.

– Acrescenta – disse ela – a palavra « favorável ».

20. – Podem os, mais, concordar todos que quem tem Deus favorável é feliz?

– Gostaria de o fazer – disse Navió – mais tem o por quem ainda procura, sobretudo para que não concluas que o Académico é feliz, esse que, na conversa de ontem, com um vocábulo vulgar e em mau latim, mais na minha opinião muito injusto, chamámo-lo « caducário ». Não posso, de facto, dizer que Deus seja a hostil ao homem que O procura; mais, se dizer isto é uma im piedade, então Deus é favorável e quem tem Deus favorável é feliz. Quem procura será, portanto, feliz.

Mas quem procura não tem ainda o que quer. E assim o homem que não tem o que quer será feliz, coisa que ontem nos pareceu, a todos, absurda, ainda que acreditássemos ter dissipado as trevas dos Académicos. Licêncio vai, assim, vencer-nos e, com o um mais édico prudente, avisar-me-á que aqueles doces, prejudiciais à minha saúde, e que tom ei irreflectidamente, me fazem passar estes tormentos.

21. Nesta altura, a nossa mãe sorriu de novo.

– Não admito assim tão depressa – disse Trigécio – que Deus seja a hostil a quem Ele não é

favorável e vulgar que deve haver um meio-termo.

Ao que eu redargui:

– E esse hom em que se encontra no m eio-term o, a quem Deus não é favorável, nem desfavorável, acredita que possui Deus de algum a m aneira?

E com o ele hesitava, a nossa m ãe disse:

– Um a coisa é possuir Deus e outra é não estar sem Deus(1).

– E que é m elhor – perguntei –, possuir Deus ou não estar sem Deus?

– Tanto quanto m e é dado com preender, é esta a m inha posição: quem vive bem , possui Deus, m as favorável; quem vive m al, possui Deus, m as hostil. Quem até agora procura e ainda não encontrou, não O possui favorável, nem hostil, m as não está sem Deus.

– Tam bém é esta a vossa posição? – perguntei. Responderam afirm ativam ente. – Dizei-m e então: não vos parece que Deus é favorável a quem favorece? – reconheceram -no. – E Deus não favorece o hom em que o procura? – responderam afirm ativam ente. – Portanto, quem procura Deus tem -no favorável, e quem quer que tenha Deus favorável é feliz. Logo, m esm o quem O

procura é feliz. Mas quem procura ainda não tem o que quer; por isso, quem não tem o que quer é feliz.

– De m odo nenhum m e parece que sej a feliz quem não tem o que quer – disse a nossa m ãe.

– Portanto, não basta ter Deus favorável para ser feliz– argum entei.

– Se a razão nos leva a essa conclusão não posso negá-la.

– Por conseguinte – conclui eu –, chegám os a esta distinção: quem j á encontrou Deus e tem -

n'O favorável, é feliz; quem procura Deus, tem -n'O favorável m as ainda não é feliz; pelo contrário, quem se afasta de Deus, por vícios e pecados, não só não é feliz com o não vive com o favor de Deus.

22. E isto foi do agrado de todos.

– Muito bem – disse eu –; m as receio que não estej ais perturbados por algo que j á tinham os acordado, isto é, que quem não é feliz é infeliz(2) e cuj a consequência fará infeliz o hom em que

[tem Deus favorável, de quem há pouco dissem os que, porquanto procura Deus, ainda não é feliz](3). Ou, com o disse Túlio, « vam os

cham ar ricos aos proprietários de m uitos domínios, aqui na terra, e acerca dos que possuem todas as virtudes, direm os que são pobres?» (4) Reparaí, no entanto, que se é verdade que todo o indigente é infeliz, tam bém , do m esm o m odo, todo o infeliz é indigente. Assim é verdade que a infelicidade não é outra coisa senão a indigência: opinião que, quando foi pronunciada(4), m e ouvistes elogiar. Mas este tem a é dem asiado longo para que hoj e nos debrucem os sobre ele. Peço-vos, por isso, que não deixeis de vir am anã, sem fastio, a esta m esa.

Com o todos declararam que o fariam com prazer, levantám o-nos.

III. 17. Postridie autem , cum item post prandium sed aliquanto quam pridie serius idem ibidem que consedissem us:

– Tarde, inquam , uenistis ad conuiuium ; quod uobis non cruditate accidisse arbitror, sed paucitatis ferculorum securitate, quod non tam m ature adgrediendum uisum est, quod cito uos peresuros putastis. Non m ultum enim reliquiarum credendum erat rem ansisse, ubi die ipso atque sollem nitate tam exiguum repertum erat. Fortasse recte. Sed quid uobis praeparatum sit, ego quoque uobiscum nescio. Alius est enim , qui om nibus cum om nes tum m axim e tales epulas praebeere non cessat, sed nos ab edendo uel inbecillitate uel saturitate uel negotio plerum que cessam us; quem m anentem in hom inibus beatos eos facere inter nos heri, nisi falor, pie constanterque conuenerat. Nam cum ratio dem onstrasset eum beatum esse, qui deum haberet, nec huic quisquam uestrum sententiae restitisset, quaesitum est, quinam uobis uideretur deum habere. De qua re, si bene m em ini, tres sententiae dictae sunt. Nam partim placuit deum habere illum , qui ea faceret quae deus uellet; quidam autem dixerunt quod is deum haberet, qui bene uiueret; reliquis uero in eis deus esse uisus est, in quibus inm undus qui appellatur spiritus non est.

18. – Sed fortasse om nes diuersis uerbis unum idem que sensistis. Nam , si duo prim a considerem us, et om nis, qui bene uiuit, ea facit, quae uult deus, et om nis, qui ea facit, quae uult deus, bene uiuit nec quicquam est aliud bene uiuere quam ea facere, quae deo placeant, nisi quid uobis aliud uidetur. – Adsentiebantur. – Tertium uero illud paulo diligentius considerandum est propterea, quod ritu castissim orum sacrorum spiritus inm undus, quantum intellego, duobus m odis appellari solet, uel ille, qui extrinsecus anim am inuadit sensusque conturbat et quendam hom inibus infert furorem , cui excludendo qui praesunt, m anum inponere uel exorcizare dicuntur, hoc est per diuina eum adiurando expellere; aliter autem dicitur spiritus inm undus om nis om nino anim a inm unda, quod nihil est aliud quam uitii et

erroribus inquinata. Itaque abs te quaero, tu puer, qui fortasse aliquanto serenior ac purgatiore spiritu istam sententiam protulisti, qui tibi uideatur inmundum spiritum non habere, illene, qui daemonem non habet, quo uesani homines fieri solent, an ille, qui animam suam iam a uitii omnibus peccatisque mundauit?

– Is mihi uidetur, inquit, spiritum inmundum non habere, qui caste uiuit.

– Sed castum, inquam, quem uocas? eum ne, qui nihil peccat, an eum tantum, qui ab illicito concubitu temperat?

– Quomodo, inquit, castus potest esse, qui ab illicito tantum concubitu sese abstinens ceteris peccatis non desinit inquinari? Ille est uere castus, qui deum adtendit et ad ipsum solum se tenet.

Quae uerba pueri sicut dicta erant cum conscribi mihi placuisset:

– Is ergo, inquam, necesse est bene uiuat et qui bene uiuit, necessario talis est, nisi quid tibi aliud uidetur. – Concessit cum ceteris. – Ergo una est hic, inquam, dicta sententia.

19. – Sed illud a uobis paululum quaero, uelitne deus, ut homo deum quaerat. – Dederunt. –

Item quaero: num quidnam possum uis dicere illum, qui deum quaerit, mihi aliter uiuere?

– Nullo modo, dixerunt.

– Etiam hoc tertium respondete: spiritus inmundus potestne deum querere?

Negabant aliquantum dubitante Nauigio, qui postea ceterorum uocibus cessit.

– Si igitur, inquam, qui deum quaerit, id facit, quod deus uult, et bene uiuit et spiritum inmundum non habet, qui autem quaerit deum, nondum habet deum, non igitur quisquis aut bene uiuit aut quod uult deus facit aut spiritum inmundum non habet, continuo deum habere dicendus est.

Hic cum se ceteri concessionibus suis deceptos riderent, postulauit mihi, cum diu stupida fuisset, ut ei hoc ipsum, quod conclusionis necessitate intorte dixeram, explicando relaxarem atque soluerem. Quod cum factum esset:

- Sed nem o, inquit, potest peruenire ad deum , nisi deum quaesierit.
- Optim e, inquam ; tam en qui adhuc quaerit, nondum ad deum peruenit et iam bene uiuit. Non igitur quisquis bene uiuit, deum habet.
- Mihi, inquit, uidetur deum nem o non habere, sed eum qui bene uiuunt, habent propitium , qui m ale, infestum .
- Male igitur, inquam , hesterno die concessim us eum beatum esse, qui deum habet, si quidem om nis hom o habet deum nec tam en om nis hom o beatus est.
- Adde ergo, inquit, propitium .

20. – Saltim , inquam , hoc inter nos satis constat, eum beatum esse, qui habet propitium deum ?

– Vellem , inquit Nauigius, consentire, sed illum uereor, qui adhuc quaerit, praesertim ne concludas beatum esse Academ icum , qui hesterno serm one uulgari quidem et m ale Latino, sed aptissim o sane, ut m ihi uidetur, uerbo caducarius nom inatus est. Non enim possum dicere hom ini deum quaerenti aduersum deum esse. Quod si dici nefas est, propitius erit, et qui propitium deum habet, beatus est. Beatus ergo erit ille, qui quaerit; om nis aute quaerens nondum habet quod uult: erit igitur beatus hom o, qui quod uult non habet, quod heri om nibus nobis uidebatur absurdum , unde credebam us Academ icorum tenebras esse discussas. Quare iam de nobis Licentius trium phabit m ihique illa dulcia, quae contra ualitudinem m eam tem ere accepi, has de m e poenas exigere quasi prudens m edicus adm onebit.

21. Hic, cum etiam m ater adrisisset:

– Ego, inquit Try getius, non concedo continuo deum aduersari, cui non sit propitius, sed esse aliquid m edium puto.

Cui ego:

– Istum tam en hom inem , inquam , m edium , cui nec propitius deus est nec infestus, deum quoquo m odo habere concedis?

Hic, cum ille cunctaretur:

- Aliud est, inquit m ater, deum habere, aliud non esse sine deo.
- Quid ergo, inquam , m elius est, utrum habere deum an non esse

sine deo?

– Quantum possum , inquit, intellegere, ista est sententia in ea: qui bene uiuit, habet deum , sed propitium , qui in ale, habet deum , sed aduersum , qui autem adhuc quaerit nondum que inuenit,

neque propitium neque aduersum , sed non est sine deo.

– Haecine, inquam , uestra etiam sententia est? – Hanc esse dixerunt.
– Dicite in ihi, quaeso, inquam , non uobis uidetur esse homini deus propitius, cui fauet? – Esse confessi sunt. – Non ergo, inquam , fauet deus quaerenti sese homini? Responderunt fauere. – Habet igitur, inquam , qui deum quaerit, deum propitium et omnes, qui habet deum propitium , beatus est. Beatus est ergo et ille, qui quaerit. Qui autem quaerit, nondum habet quod uult. Erit igitur beatus, qui quod uult non habet.

– Prorsus, inquit in mater, non in ihi uidetur beatus esse, qui quod uult non habet.

– Ergo, inquam , non omnes, qui habet deum propitium , beatus est.

– Si hoc cogit ratio, inquit, non possum negare.

– Ista igitur, inquam , distributio erit, ut omnes, qui iam deum inuenit, et propitium deum habeat et beatus sit, omnes autem , qui deum quaerit, propitium deum habeat sed nondum sit beatus, iam uero quisquis uitiiis atque peccatis a deo se alienat, non in odo beatus non sit sed ne deo quidem uiuat propitio.

22. Quod cum placuisset omnibus:

– Bene habet, inquam , sed adhuc illud uereor, ne uos in oueat quod iam superius concesseram us, in iserum esse quisquis beatus non esset; qui consequens erit esse in iserum hominem , qui [...] aliquem beatum . *An uero, quod ait Tullius, multorum in terris praediorum dominos diuites appellamus, omnium uirtutum possessores pauperes nominabimus?* Sed illud uidete, utrum , quomodo odo uerum est, quod omnes in gens in iser sit, ita sit uerum , quod omnes in iser egeat.

Ita enim erit uerum nihil esse aliud in iseriam quam egestatem , quod in e nunc, cum diceretur, laudare sensistis. Hoc autem hodie longum est, ut quaeram us; quare peto, ne fastidio uobis sit ad istam in ensam cras etiam conuenire.

Quod cum omnes se libentissime habere dixissent, surreximus.

CAPÍTULO IV

23. No terceiro dia da nossa discussão, as neblinas m atinais, que nos tinham levado a reunir na sala de banhos, dissiparam -se e, durante a tarde, ficám os com o tem po agradável. Resolvem os descer até ao pequeno prado m ais próxim o e sentám o-nos onde nos pareceu m ais cóm odo, concluindo do seguinte m odo o resto do diálogo:

– Conservo e retenho – com ecei – quase todas as respostas que destes às m inhas perguntas.

Por isso, hoj e, para que possam os finalm ente interrom per o nosso convívio por alguns dias, não deve ser necessário, penso, responderem -m e m uito ou quase nada. Foi dito pela nossa m ãe que a infelicidade não era outra coisa senão a indigência e todos concordám os que os indigentes são infelizes. No entanto, ontem , não pudem os esclarecer um a questão, a de saber se os infelizes são indigentes. Se a razão nos dem onstrar isso, chegarem os a saber, absolutam ente, quem é feliz: será, de facto, aquele que não é indigente. Porque, quem não é infeliz é feliz e, se m ostrarm os que a indigência e a infelicidade são a m esm a coisa, será feliz quem não for indigente.

24. – Pois quê? – disse Trigécio. – Não se pode concluir desde j á que quem não é indigente é feliz, visto j á ter ficado claro que quem é indigente é infeliz? Não é verdade que adm itim os j á que não existia qualquer m eio-term o entre o infeliz e o feliz?

– E existe, na tua opinião – perguntei –, algum m eio term o entre o m orto e o vivo?

– Reconheço que tam bém aí não existe o m eio-term o. Mas onde queres chegar?

– Porque creio que tam bém adm ites que quem foi sepultado há um ano está m orto – disse-lhe eu. Não o negava. – E quem não foi sepultado há um ano, vive?

– Não é isso que se conclui – disse ele.

– Então, do facto de ser indigente quem é infeliz, tam bém se não conclui que quem não é indigente é feliz, porque entre o infeliz e o feliz, com o entre o vivo e o m orto, não se descobre qualquer m eio-term o.

25. Com o alguns dem oraram m uito tem po a com prender o que eu tinha dito, com as palavras que pude, adequadas ao esclarecim ento e

à atenção da sua com apreensão, disse:

– Ninguém duvida que todo aquele que é indigente é infeliz. Não tem os que rezeir aqui com as necessidades corporais dos sábios, porque a alma, onde se encontra a vida feliz, não sofre essa indigência(1). Ela é perfeita e o que é perfeito não carece de nada; se tiver à mão o que parece necessário ao corpo, o sábio toma-o mas, se tal não acontecer, não sofre com a sua falta. Porque quem é sábio é forte e quem é forte não tem e seja o que for. O sábio não tem e, portanto, nem a morte do corpo, nem as dores que não pode suprimir, evitar ou adiar, coisas necessárias e cuja falta o pode afectar. Todavia, se elas não lhe faltarem, não deixa de as usar correctamente. É, por isso, muito verdadeira esta máxima: « É estultícia tolerares tudo o que pudes evitar » (2).

Evitará portanto a morte e a dor, na medida em que for possível ou conveniente, e se de nenhum modo as evitar, não será infeliz por aquilo que acontece, mas porque podendo evitá-las não o quis, o que é sinal evidente de insensatez. Será infeliz não porque as evitou ou suportou

pacientemente, mas em virtude da sua insensatez. E se não pôde evitá-las, ainda que nisso se tivesse empenhado com todo o zelo e conveniência, não são aquelas contrariedades que o vão tornar infeliz. Não é, de facto, menos verdadeira uma a outra máxima do mesmo comediógrafo:

« Visto que não podes fazer o que queres, quer o que podes » (3).

Com o pode assim ser infeliz aquele a quem nada acontece contra a sua vontade? Porque aquilo que vê não poder acontecer, não o pode querer. A sua vontade está posta no que é fixo, isto é, tudo aquilo que faz é conforme à regra da virtude e à lei divina da sabedoria, que de nenhum modo podem ser arrancadas.

26. – Vejamos agora se quem é infeliz é, por esse facto, indigente. Ora, se admitirmos esta afirmação, surge-nos uma dificuldade: é que muitos homens vivem numa grande abundância de bens da fortuna que lhes tornam todas as coisas tão fáceis que, a um sinal dos seus, lhes aparece tudo o que o seu desejo reclama. Isto, é certo, não é nada fácil. Mas imaginem os alguém com o aquele Orata de quem Túlio nos falou(4). Quem, de facto, dirá sem contestação que Orata viveu na indigência, ele que foi um homem muito rico, agradável e exigente e a quem nunca nenhum prazer faltou, ou a graça ou uma saúde íntegra e boa? Abundava em herdades muito lucrativas e em

am igos m uito dedicados, à sua discrição, e de tudo se serviu convenientem ente para a saúde do corpo e, para tudo dizer em poucas palavras, todos os em prendim entos da sua vontade foram levados a cabo com êxito e prosperidade. Mas talvez alguém de entre vós m e diga que ele quis ter m ais do que o que j á tinha. Ignoram o-lo. Mas (e isso basta-nos por agora) adm itam os que ele não desej ou m ais do que o que j á possuía. Parece-vos que ele foi indigente?

– Ainda que aceitasse – disse Licêncio – que ele não desej ava m ais nada (coisa difícil de adm itir num hom em que não foi sábio), porque era um hom em de bom senso, com o sói dizer-se, ele tem ia que tudo aquilo lhe fosse arrebatado por algum a força desfavorável. De facto, não é difícil de com preender que todas as coisas desse género, por m aiores que sej am , dependem do acaso.

Então eu, sorrindo, disse:

– Já vês, Licêncio, que este hom em m uito afortunado não podia ser feliz por causa do seu bom senso: quanto m ais arguto fosse, m elhor com prendia que podia perder tudo e, por esse facto, o m edo dom inava-o, o que confirm a suficientem ente o dito popular: « Para um hom em inseguro, até a sua sensatez é um m al» (5).

27. Neste m om ento, Licêncio e todos os outros riram -se e eu continuei:

– Exam inem os este problem a m ais atentam ente, porque em bora Orata tem esse, ele não era indigente: e esta é que é a questão. É que ser indigente consiste em não ter e não em tem er perder o que se possui. Ora, m esm o que não fosse indigente, ele era infeliz porque tem ia.

Portanto, nem todo o hom em infeliz vive na indigência.

Ainda que aprovando com todos os outros a sua posição que eu defendia, a nossa m ãe, hesitando um pouco, disse:

– Não sei, nem com preendo totalm ente com o é possível separar a infelicidade da indigência

ou a indigência da infelicidade. De facto, a esse indivíduo que era rico e opulento e que, com o dissestes, não desej ava m ais nada, no entanto, porque tem ia perder tudo, faltava-lhe a sabedoria.

Então cham á-lo-íam os indigente se lhe faltasse a prata e as riquezas e não o podem os fazer quando é a sabedoria que lhe falta?

Todos exclamaram de admiração e eu me esmoreci e não me sentia mais entusiasmado e alegre por ela haver proferido uma afirmação tão importante, extraída dos escritos dos filósofos, e que eu, pela sua importância, tinha guardado para o fim.

– Vedes – disse eu – a diferença que há entre os que conhecem muitas e variadas doutrinas e quem tem a alma inteira e dedicada a Deus? Na realidade, donde procedem estas palavras que nos surpreendem, senão d’Ele?(6)

Nesta altura, Licêncio exclamou de alegria:

– Não se pode dizer absolutamente nada de mais verdadeiro ou divino. De facto, não existe mais aior e mais infeliz indigência do que a de sabedoria e quem não sofre a necessidade de sabedoria não pode sentir necessidade de mais nada.

28. – A indigência da alma – disse eu – não é outra coisa senão a estultícia. Porque ela é o contrário da sabedoria, do mais esmoreci e mais odo que a morte é o contrário da vida e a felicidade da infelicidade e não existe nenhum termo médio entre elas. Assim como o homem em que não é feliz é infeliz e todo o homem em que não está morto vive, também é evidente que quem não é estulto é sábio. Por isso, podem os com preender que Sérgio Orata não era infeliz porque temia perder os bens da sua fortuna, mais porque era estulto. Donde se segue que seria mais infeliz se não temesse absolutamente nada perder aquelas coisas tão incertas e instáveis e que ele pensava serem bens, porque a sua segurança ter-lhe-ia vindo, não de uma forte vigilância, mais do entorpecimento da inteligência e seria infeliz por se encontrar afundado na mais profunda estultícia. Mas se aquele a quem a sabedoria falta experimenta uma grande indigência, e se aquele que domina a sabedoria não lhe falta nada, segue-se que a estultícia é uma indigência. E, do mais esmoreci e mais odo que todo o estulto é infeliz, também todo o infeliz é estulto. Está, por conseguinte demonstrado que a estultícia é a infelicidade, tal como a infelicidade é uma estultícia.

29. Com o Trígicio disse não ter entendido muito bem esta conclusão, perguntei-lhe:

– A que conclusões já chegámos?

– A esta: quem não tem sabedoria é indigente.

– E que significa ser indigente?

– Não ter a sabedoria – respondeu.

– E que significa não ter a sabedoria? – e, porque se calou, eu prossegui: – Não é o m esm o que ter a estultícia?

– É isso – respondeu.

– Portanto, ter a indigência é o m esm o que ter a estultícia. Segue-se daqui que é necessário dar à indigência outro nom e quando se fala da estultícia. É verdade que dizem os, ainda que não saiba porquê, « ter a indigência» ou « ter a ignorância» ; é com o se disséssem os a propósito de

um lugar qualquer, onde a luz falta, que « tem a escuridão» , que é o m esm o que dizer que não tem luz. Na verdade, a escuridão não vai e vem ; m as faltar a luz é o m esm o que estar escuro, tal com o faltarem as roupas é o m esm o que estar nu; de facto, ao vestir-se a roupa, a nudez não foge com o algum a coisa que se m ovim ente! Dizem os por isso que alguém « tem indigência» ou

« tem a nudez» porque a expressão « ter indigências» significa « não ter» . Por isso é que (e passo a explicar com o posso) dizer assim : « ter indigências» é com o dizer « ter o não ter» (7).

Assim sendo, se está dem onstrado que a estultícia é a verdadeira e autêntica indigência, vê se o problem a que haviam os em preendido estará j á solucionado: duvidám os, com efeito, se podíam os cham ar « infelicidade» à indigência e concordám os ser possível cham ar à estultícia, com toda a j ustiça, indigência. Com o, portanto, todo aquele que é estulto é infeliz e todo o infeliz é um estulto, tam bém devem os adm itir que todo aquele que é indigente é infeliz e que todo o infeliz é indigente. Mas, se do facto de que é infeliz quem é estulto e de que é estulto quem é infeliz se reconhece que a estultícia é a infelicidade, por que é que não podem os adm itir que a infelicidade não é outra coisa que a indigência, a partir do facto de que quem é indigente é infeliz e de que quem é infeliz é indigente?

30. E com o todos o adm itiram , prossegui:

– Vej am os o que se deve concluir a propósito de quem não é indigente. Esse é que será, na verdade, sábio e feliz. Ora, a estultícia é a indigência, é o nom e próprio da indigência, palavra esta que costum a significar um a espécie de esterilidade e penúria. (Reparai, peço-vos, no cuidado posto pelos antigos na criação não só de todas as palavras, com o sobretudo – e isto é bem evidente – das que designam as coisas, cuj o conhecim ento nos é m ais necessário). Já todos adm itim os que quem é estulto é um indigente e quem é indigente é estulto. Creio que

adm itireis agora que a alm a do estulto é viciosa e que podem os incluir todos os vícios da alm a na palavra

« estultícia» . No prim eiro dia da nossa discussão(8), disseram os que a palavra « nequícia»

provinha de « nada» e que o seu contrário « frugalidade» derivava de « fruto» . Ora, nestes contrários, frugalidade e nequícia, observam os duas coisas, o ser e o não ser(9). Com o a nossa questão é sobre a indigência, qual vos parece ser o seu contrário?

Duvidaram um pouco, m as Trigécio avançou:

– Eu diria que é a riqueza, m as vej o que o seu contrário é a pobreza.

– Tudo isso está ligado. De facto, « pobreza» e « indigência» costum am os aceitá-las com o querendo dizer um a e a m esm a coisa. No entanto, deve procurar-se um a outra palavra, para que não nos falte um vocábulo para a parte m elhor: se aquela tem em abundância os term os

« pobreza» e « indigência» , a esta se opõe a palavra « riqueza» . Não há nada m ais absurdo do que esta indigência de vocábulos para designar a parte contrária à indigência.

– « Plenitude» – disse Licêncio. – Se assim o posso dizer, parece-m e que esta palavra se opõe bem a « indigência» .

31. – Deixem os talvez para m ais tarde – disse eu – a procura de outra palavra m ais exacta.

Não é, de facto, isso que nos deve ocupar na investigação da verdade(10). Ainda que Salústio, um

distintíssim o investigador do valor das palavras, tivesse oposto a « opulência» à

« indigência» (11), aceito, no entanto, a palavra « plenitude» . Não nos vam os preocupar aqui com a am eaça dos gram áticos, nem devem os tem er que aquele que pôs os seus bens à nossa disposição nos censure(12), por usarm os as palavras com negligência.

Todos sorriram e eu continuei:

– Decidi não desprezar o vosso sentir porque, quando vos encontrais absortos em Deus, sois com o oráculos. Vej am os o que quer dizer

essa palavra que m e parece ser m ais apropriada para exprim ir a verdade. Ora bem , plenitude e indigência são contrários e tam bém aqui, com o acontecia igualm ente em nequícia e frugalidade, surgem aquelas duas coisas, o ser e o não ser.

Então, se a indigência é a estultícia, a plenitude será a sabedoria. Com razão alguns j á disseram que a frugalidade é a m ãe de todas as virtudes(13). Concordando com isto, tam bém Túlio disse, num discurso popular: « Cada um que pense o que quiser, m as eu declaro publicam ente que a frugalidade, isto é, a m oeração e a tem perança é a m ais excelente das virtudes.» (14) Eis um a frase m uito sábia e conveniente reflectindo, de facto, a fecundidade, ou sej a, o que cham am os

« ser» e que é contrário ao « não ser» . No entanto, atendendo a que vulgarm ente se costum a, na linguagem oral, fazer coincidir a frugalidade com a sobriedade, ele ilustrou o seu pensar com duas palavras consequentes, acrescentando, portanto, « m oeração» e « tem perança» . Vam os dedicar m aior atenção a estas duas palavras.

32. « Moderação» deriva de « m edida» e « tem perança» de « proporção» (15). Existe um a j usta m edida ou proporção onde nada está a m ais ou a m enos. Essa é a plenitude, que apresentám os contrária à indigência e que é m uito m elhor do que se disséssem os « abundância» .

De facto, por « abundância» entende-se um certo fluxo e profusão excessiva de um a coisa sem lim ites. Quando isto acontece m ais do que o necessário sente-se a falta da m edida e o que é excessivo tam bém necessita de m edida. Por conseguinte, a indigência não é estranha ao próprio excesso, porém , o que está a m ais e o que está a m enos é estranho à m edida.

Se agora analisarm os a « opulência» nos seus elem entos, concluímos que a palavra não com preende m ais nada a não ser a « m edida» . De facto, « opulência» não deriva senão de

« auxílio» (16). Mas com o é possível que o excessivo possa auxiliar se é m uitas vezes m ais incómodo do que o insuficiente? Tudo o que for insuficiente ou excessivo, porque desprovido de m edida, encontra-se subm etido à indigência.

A sabedoria é que é, portanto, a m edida da alm a(17) porque a sabedoria é, efectivam ente, o contrário da estultícia; ora, a estultícia é um a indigência e esta é o contrário da plenitude. A sabedoria é,

então, a plenitude e se na plenitude existe a m edida, a m edida da alm a consiste na sabedoria. Daí aquela excelente m áxim a, não sem razão propalada com o a m ais im portante para a vida: « nada em dem asia» (18).

33. Tínam os dito, no princípio da nossa discussão de hoj e(19), que se provássem os que a infelicidade não era outra coisa que a indigência, adm itiriam os que quem não é indigente é que

seria feliz. Ora bem , acabam os de o provar: ser feliz consiste em não ser indigente, ou sej a, em ser sábio.

Mas se quiserdes saber, no entanto, o que é a sabedoria (coisa em que a razão, na m edida do possível, tem m editado) dir-vos-ei que ela consiste na m oderação da alm a(20), isto é, na sua própria ponderação a fim de que nada se derram e, nem de m ais, nem de m enos, do que o exige a plenitude. A alm a derram a-se na luxúria, nas am bições e no orgulho e outros excessos deste género, com que as alm as dos desregrados e infelizes j ulgam obter prazeres e poderios. E, por outro lado, ela reduz-se com a m esquinhez, os m edos, a tristeza, a cobiça e outras, sej am elas quais forem , com as quais os hom ens infelizes adm item viver na infelicidade.

Mas quando a alm a, tendo encontrado a sabedoria, a contem pla de facto, para recorrer à expressão que o m enino em pregou(21), a ela se fixa e não ao engano das aparências, cuj o envolvim ento a leva a afastar-se de Deus e a afundar-se, e não se deixa alterar, agitada pelas coisas vãs, então a alm a não receia nem a falta de m oderação nem a indigência, nem a infelicidade. Deste m odo, quem é feliz possui a sua m edida, isto é, a sabedoria.

34. Mas a que é que devem os cham ar sabedoria, senão à sabedoria de Deus? Aceitam os por divina autoridade que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus(22) e o Filho de Deus é seguram ente Deus. Portanto, quem é feliz possui Deus, afirm ação que j á tínam os adm itido quando com eçám os o nosso convívio.

Mas, na vossa opinião, que é a sabedoria senão a verdade? De facto, isso tam bém j á foi dito:

« Eu sou a verdade» (23). A verdade que existe deste m odo é devida a um a suprem a m edida, da qual procede e com a qual coincide inteiram ente. E nenhum a outra m edida é superior àquela suprem a m edida: portanto, se a m edida suprem a é a m edida em virtude da suprem a m edida, é em si m esm a um a m edida. Mas tam bém é

necessário que a suprem a m edida sej a um a verdadeira m edida(24). Com o, portanto, a verdade é originada pela m edida, assim tam bém se conhece a m edida pela verdade. Por conseguinte, nunca existiu a verdade sem m edida, nem a m edida sem a verdade. Quem é o Filho de Deus? Já foi dito: « é a verdade» . Quem é que não tem pai? Quem senão a suprem a m edida? Quem , portanto, chegar à suprem a m edida pela verdade, é feliz. Isto é que significa para a alm a possuir Deus, ou sej a, gozar de Deus(25). As restantes coisas, ainda que Deus as possua, não o possuem .

35. Ora, um a certa adm oestação(26) que age em nós, para que nos lem brem os de Deus, para que O procurem os, O desej em os, um a vez expulsa toda a altivez, em ana até nós da própria fonte da verdade. Aquele sol m isterioso enche de brilho as nossas alm as(27). Dele procede toda a verdade que proferim os, ainda que receem os fixá-lo decididam ente, por causa dos nossos olhos, m enos são, ou apenas abertos há pouco tem po, para o contem plar na totalidade(28), nenhum outro se revela com o sendo o próprio Deus, perfeito e sem qualquer corrupção(29). N'Ele tudo é absolutam ente perfeito e, ao m esm o tem po, Ele é o Deus om nipotente.

No entanto, enquanto procuram os ainda não alcançám os a fonte e, para m e servir da palavra

de há pouco, não nos saciam os com toda a plenitude, ainda não alcançám os (devem os reconhecê-lo) a nossa m edida. E, de igual m odo, m esm o que Deus nos aj ude, ainda não som os sábios nem felizes. Assim , a plena saciedade das alm as, a vida feliz, consiste em conhecer com perfeita piedade quem nos guia para a verdade, que verdade fruir, e através de quê nos unim os com a suprem a m edida(30). Banidas as várias superstições da vaidade, estas três coisas revelam -

nos a com preensão de um só Deus e de um a só substância.

Nesta altura, a nossa m ãe, recordando-se das palavras que na sua m em ória estavam gravadas, e com o que despertando a sua fé, proferiu, derram ando cheia de alegria, aquele verso do nosso sacerdote: « Escuta, ó Trindade, os que te suplicam » (31). E acrescentou:

– É esta, sem qualquer dúvida, a vida feliz, que é a vida perfeita, para a qual podem os ser conduzidos se nos desem baraçarm os, m unindo-nos previam ente com um a sólida fé, um a vida esperançada e um a ardente caridade(32).

36. – Portanto – concluí eu –, visto que a m oeração nos adverte a interrom per o nosso convívio por uns dias, dou graças, com toda a m inha força, ao Suprem o e Verdadeiro Deus, Pai e Senhor, Libertador das alm as, e tam bém a vós que, convidados por m im , de bom grado m e cum ulastes tam bém com m uitas dádivas. Na verdade, trouxestes tanta coisa para o nosso diálogo que, não o posso negar, fiquei saciado pelos m eus convidados.

No m om ento em que todos nos alegrávam os e louvávam os a Deus, Trigécio disse:

– Quem dera que nos alim entasses todos os dias segundo esta m edida!

– Aquela m edida – disse eu – em toda a parte deve ser guardada, em toda a parte deve ser am ada, se vos em penhardes no nosso regresso para Deus.

Dito isto, pôs-se fim à discussão e retirám o-nos.

IV. 23. Tertius autem dies disputationis nostrae m atutinus nubes, quae nos cogeant in balneas, dissipavit tem pusque postm eridianum candidissim um reddidit. Placuit ergo in pratuli propinqua descendere atque om nibus nobis, ubi com m odum uisim est, considentibus reliquus ita serm o peractus est:

– Om nia paene, inquam , quae interroganti m ihi concedi a uobis uolui, habeo ac teneo; quare hodierno die, quo possim us tandem hoc nostrum conuiuium aliquo interuallo dierum distinguere, aut nihil aut non m ultum erit, ut opinor, quod m ihi uos respondere necesse sit. Dictum enim erat a m atre nihil esse aliud m iseriam quam egestatem conuenitque inter nos om nes qui egeant m iseros esse. Sed utrum om nes etiam m iseri egeant, nonnulla quaestio est, quam hesterno die non potuim os explicare. Hoc autem ita se habere si ratio dem onstrauerit, perfectissim e inuentum est, qui sit beatus; erit enim ille, qui non eget. Om nis enim nom m iser beatus est; ergo beatus est, qui egestate caret, si quam dicim us egestatem eandem m iseriam esse constiterit.

24. – Quid enim ? ait Try getius, non potest ex eo iam confici om nem non egentem beatum esse, quo m anifestum est om nem , qui egeat, esse m iserum ? Nam concessisse nos m em ini nihil esse m edium inter m iserum et beatum .

– Aliquidne, inquam , inter m ortuum et uiuum tibi m edium uidetur esse? Nonne om nis hom o aut m ortuus est?

- Fateor, inquit, neque hic esse aliquid in edium ; sed quorsum istuc?
- Quia, inquam , etiam illud te fateri credo, omnis , qui ante annum sepultus est, esse in ortuum .
- Non negabat. – Quid? omnis, qui ante annum sepultus non est, uiuit?
- Non, ait, sequitur.
- Ergo, inquam , non sequitur, ut, si omnis qui eget in iser est, omnis qui non eget sit beatus, quam uis inter in iserum et beatum ut inter uiuum et in ortuum in edium nihil inueniri queat.

25. Quod cum aliqui eorum paulo tardius intellexissent in e id quibus potui uerbis ad eorum sensum adcommodatis aperiente atque uersant:

– Ergo, inquam , in iserum esse omnis qui egeat, dubitat omnis nec nos terrent quaedam sapientium corpori necessaria. Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est beata uita. Ipse enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget et, quod uidetur corpori necessarium , sum et, si adfuerit, si non adfuerit, non eum istarum rerum franget inopia. Omnis namque sapiens fortis est, nullus autem fortis aliquid in etuit: non igitur in etuit sapiens aut in ortem corporis aut dolores, quibus pellendis uel uitandis uel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia. Sed tam enon desinit eis bene uti, si ipsa non desunt. Verissima est enim illa sententia: *nam tu quod uitare possis, stultum admittere est*. Vitabit ergo in ortem ac dolorem , quantum potest et quantum decet, ne, si in inime uitauerit, non ex eo in iser sit, quia haec accidunt, sed quia uitare cum posset, noluit, quod in anifestum stultitiae signum est. Erit ergo ista non uitans non earum rerum perpeffione, sed stultitia in iser. Si autem non ualuerit euitare, cum id sedulo ac decenter egerit, non euam ista inruentia in iserum facient. Etenim et illa eiusdem comici sententia

non in inus uera est: *quoniam non potest id fieri, quod uis, id uelis, quod possis*. Quomodo erit in iser, cui nihil accidit praeter uoluntatem , quia, quod sibi uidet non posse prouenire, non potest uelle? Habet enim rerum certissimarum uoluntatem , id est ut quicquid agit non agat nisi ex uirtutis quodam praescripto et diuina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt.

26. – Iam nunc uidete, utrum etiam omnis, qui in iser est, egeat. Nam huic sententiae concedendae difficultatem illa res facit, quod in ultis in magna fortuitarum rerum copia constitutis, quibus ita facilia sunt

om nia, ut ad eorum nutum praesto sit quidquid cupiditas poscit, difficilis quidem ista uita est. Sed fingam us aliquem tam en, qualem Tullius fuisse dicit Oratam .

Quis enim facile dicat Oratam egestate laborasse, hominem ditissimum omnium, cui neque ad uoluptatem quicquam defuit neque ad gratiam neque ad bonam integramque ualitudinem ? Nam et praediis quaestuosissimis et amicis iucundissimis, quantum libuit, abundauit et illis omnibus aptissime ad salutem corporis usus est eiusque, ut breuiter totum explicem, omne institutum uoluntatem que omni nem successio prospera consecuta est. Sed fortasse inquiet aliquis uestrum plus illum, quam habebat, habere uoluisse. Hoc ignoramus. Sed, quod satis est quaestioni, faciam us eum non desiderasse am plus, quam tenebat; uideturne uobis eguisse?

– Etiam si concedam, inquit Licentius, nihil eum plus desiderasse, quod in hominem non sapiente nescio quomodo accipiam, me etuebat tam enim – erat enim, ut dicitur, ingenii non mihi ali – ne illa omnia sibi uel uno aduerso in petu raperentur. Non enim mihi agnum erat intellegere talia cuncta, quantacumque essent, esse sub casibus constituta.

Tum ego arridens:

– Vides, inquam, Licenti, fortunatissimum istum hominem a beata uita ingenii bonitate inpeditum. Quo enim erat acutior, eo uidebat illa omnia se posse amittere; quo mihi etu frangebatur illudque uulgare satis asserebat infidum hominem mihi suo esse cordatum.

27. Hic cum et ille et ceteri adrisissent:

– Illud tam enim, inquam, diligentius attendamus, quia, etsi timuit iste, non eguit, unde quaestio est.

Egere est enim in non habendo, non in timore amitterendi quae habeas. Erat autem iste mihi iser, quia me etuebat, quam uis non egeret. Non igitur omnis, qui mihi iser est, eget.

Quod cum adprobauisset cum ceteris etiam ipsa, cuius sententiam defendebam, aliquantulum tam enim addubitans:

– Nescio, inquit, tam enim et nondum plane intellego, quomodo ab egestate possit mihi iseria aut egestas a mihi iseria sparari. Nam et iste, qui diues et locuples erat et nihil, ut dicitis, am plus desiderabat, tam enim, quia me etuebat ne amitteret, egebat sapientia. Ergone hunc egentem

dicerem us, si egeret argento et pecunia, cum egeret sapientia, non dicem us?

Vbi cum omnes mirando exclamarent in e ipso etiam non mirari edocuerat alacri atque laeto, quod ab ea potissimum dictum esset, quod pro mirum agno de philosophorum libris atque ultimam proferre paraueram :

– Videtisne, inquam , aliud esse mirum ultas variasque doctrinas, aliud animam adtentissimum in deum ? nam unde ista, quae mirum iramur, nisi inde procedunt?

Hic Licentius laetus exclamavit:

– Prorsus, inquit, nihil uerius, nihil diuinius dici potuit. Nam et mirum aior ac mirum iserabilior egestas nulla est quam egere sapientia et, qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest.

28. – Est ergo animus in egestas, inquam , nihil aliud, quam stultitia. Haec est enim contraria sapientiae et ita contraria, ut mirum ors uita, ut beata uita mirum iserae, hoc est sine aliquo mirum edio. Nam ut omnino nis non beatus homo omnino iser est omnino nisque homo non mirum ortuus uiuit, sic omnino nem non stultum manifestum est esse sapientem . Ex quo et illud iam licet uidere, non ex eo tantum Sergium Oratam fuisse mirum iserum , quod timebat, ne fortunae illa mirum unera amitteret, sed quia stultus erat.

Quo fit, ut mirum iserior esset, si tam pendulis nutantibusque his, quae bona putabat, nihil omnino nino metuisset. Esset enim non fortitudinis excubiis sed mirum entis sopore securior et altiore stultitia demersus mirum iser. At si omnino nis, qui caret sapientia, mirum agnam patitur egestatem omnino nisque compositus sapientiae nihilo eget, sequitur, ut stultitia sit egestas. Vt autem omnino nis stultus mirum iser, ita omnino nis mirum iser stultus est. Ergo ut omnino nis egestas mirum iseria, ita omnino nis mirum iseria egestas esse conuincitur.

29. Quam conclusionem Trygetius cum se parum intellexisse diceret:

– Quid, inquam , inter nos ratione conuenit?

– Eum egere, inquit, qui sapientiam non habeat.

– Quid est ergo, inquam , egere?

– Sapientiam , inquit, non habere.

– Quid est, inquam , sapientiam non habere? Hic cum taceret: Nonne hoc est, inquam , habere stultitiam ?

– Hoc, inquit.

– Nihil est ergo aliud, inquam, habere egestatem quam habere stultitiam; ex quo iam necesse est egestatem alio uerbo nom inari, quando stultitia nom inatur; quam quam nescio quomodo dicam us: ‘habet egestatem’ aut ‘habet stultitiam’. Tale est enim, ac si locum aliquem, qui lum ine careat, dicam us habere tenebras, quod nihil est aliud quam lum en non habere. Non enim tenebrae quasi ueniunt aut recedunt, sed carere lum ine, hoc ipsum est iam tenebrosum esse, ut carere ueste, hoc est esse nudum. Non enim ueste accedente ueluti aliqua res m obilis nuditas fugit. Sic ergo dicim us aliquem habere egestatem, quasi dicam us habere nuditatem. Egestas enim uerbum est non habendi. Quam ob rem, ut quod uolo explicem, sicut possum, ita dicitur ‘habet egestatem’, quasi dicatur ‘habet non habere’. Itaque si stultitiam ipsam ueram et certam egestatem esse monstratum est, uide iam quaestionem quam suscepam us, utrum soluta sit.

Dubitabatur enim inter nos, utrum, cum appellarem us m iseriam, nihil aliud quam egestatem nom inarem us. Dedim us autem rationem recte stultitiam uocari egestatem. Sicut ergo et om nis stultus m iser et om nis m iser stultus est, ita necesse est non solum om nem, qui egeat, m iserum, sed etiam om nem, qui m iser sit, egentem esse fateam ur. At si ex eo, quod et om nis stultus m iser est et om nis m iser stultus est, conficitur stultitiam esse m iseriam, cur non ex eo, quod et quisquis eget m iser et quisquis m iser est eget, nihil aliud m iseriam quam egestatem esse conficim us?

30. Quod cum om nes ita esse faterentur:

– Illud iam, inquam, sequitur, ut uideam us, quis non egeat; is enim erit sapiens et beatus.

Egestas autem stultitia est egestatisque nom en; hoc autem uerbum sterilitatem quandam et inopiam solet significare. Adtendite quaeso altius, quanta cura priscorum hom inum siue om nia siue, quod m anifestum est, quaedam uerba creata sunt earum rerum m axime, quarum erat notitia pernecessaria. Iam enim conceditis om nem stultum egere et om nem qui egeat stultum esse; credo uos etiam concedere anim um stultum esse uitiosum om niaque anim i uitia uno stultitiae nom ine includi. Primo autem die huius disputationis nostrae nequitiam dixeram us esse ab eo dictam, quod nec quicquam sit, cui contrariam frugalitatem a fruge fuisse nom inatam. Ergo in his duobus contrariis, hoc est frugalitate atque nequitia, illa duo uidentur em inere, esse et non esse.

Egestati autem , de qua quaestio est, quid putam us esse contrarium ?

Hic, cum aliquantum cunctarentur:

– Si dicam , inquit Try getius, diuitias, uideo his paupertatem esse contrariam .

– Est quidem , inquam , uicinum ; nam paupertas et egestas unum atque idem accipi solet.

Tam en aliud uerbum inueniendum est, ne m eliori parti desit unum uocabulum , ut, cum illa pars paupertatis et egestatis nom ine abundet, ex hac parte solum opponatur diuitiarum nom en. Nihil enim absurdus, quam ut hic sit egestas uocabuli, ubi est contraria pars egestati.

Plenitudo, inquit Licentius, si dici potest, uidetur m ihi recte opponi egestati.

31. – Postea, inquam , de uerbo quaerem us fortasse diligentius; non enim hoc curandum est in conquisitione ueritatis. Quam uis enim Sallustius, lectissim us pensator uerborum , egestati opposuerit opulentiam , tam en accipio istam plenitudinem . Non enim nec hic gram m aticorum form idine liberabim ur aut m etuendum est, ne ab eis castigem ur, quod incuriose utim ur uerbis, qui res suas nobis ad utendum dederunt.

Vbi cum adrisissent:

– Ergo quia m entes uestras, inquam , cum intenti estis in deum , uelut quaedam oracula non contem nere statui, uideam us, quid sibi uelit hoc nom en; nam nullum adcom m odatius esse arbitror ueritati. Plenitudo igitur et egestas contraria sunt; at etiam hic sim iliter, ut in nequitia et frugalitate, apparent illa duo, esse et non esse, et, si egestas est ipsa stultitia, plenitudo erit sapientia. Merito etiam uirtutum omnium m atrem m ulti frugalitatem esse dixerunt. Quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: *ut uolet quisque accipiat; ego tamen frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, uirtutem maximam iudico*: prorsus doctissim e ac decentissim e; considerauit enim frugem , id est illud, quod esse dicim us, cui est non esse contrarium . Sed propter uulgarem loquendi consuetudinem , qua frugalitas quasi parsim onia dici solet, duobus consequentibus quid senserit inlustrauit subiciendo m odestiam et tem perantiam ; et haec duo uerba diligentius adtendam us.

32. Modestia utique dicta est a m odo et a tem perie tem perantia. Vbi

autem m odus est atque tem peries, nec plus est quicquam nec m inus. Ipsa est igitur plenitudo, quam egestati contrariam posueram us, m ulto m elius, quam si abundantiam ponerem us. In abundantia enim intellegitur

affluentia et quasi rei im ium exuberantis effusio. Quod cum evenit ultra quam satis est, etiam ibi desideratur m odus et res, quae nim ia est, m odo eget. Ergo nec ab ipsa redundantia egestas aliena est, a m odo autem et plus et m inus aliena sunt.

Ipsam etiam opulentiam si discutias, inuenies eam nihil aliud tenere quam m odum . Nam non nisi ab ope dicta est opulentia. Quom odo autem opitulatur, quod nim ium est, cum incom m odius sit saepe quam parum ? Quidquid igitur uel parum uel nim ium est, quia m odo eget, obnoxium est egestati.

Modus ergo anim i sapientia est. Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo: sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem m odus: m odus igitur anim o in sapientia est. Vnde illud praeclarum est et non inm erito diffam atur: *hoc primum in uita esse utile, ut ne quid nimis.*

33. Dixeram us autem in exordio hodiernae disputationis nostrae, quod, si inuenirem us nihil esse aliud m iseriam quam egestatem , eum beatum esse faterem ur, qui non egeret. Est autem inuentum . Ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est esse sapientem .

Si autem quaeritis, quid sit sapientia, iam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, euoluit atque eruit; nihil est aliud quam m odus anim i, hoc est quo sese anim us librat, ut neque excurrat in nim ium neque infra quam plenum est coartetur. Excurrit autem in luxurias dom inationes superbias ceteraque id genus, quibus inm oderatorum m iserorum que anim i sibi laetitia atque potentias comparari putant. Coartatur autem sordibus tim oribus m aerore cupiditate atque aliis, quaecum que sunt, quibus hom ines m iseros etiam confitentur.

Cum uero sapientiam contem platur inuentam cum que, ut huius pueri uerbo utar, ad ipsam se tenet nec se ad sim ulacrorum fallaciam , quorum pondus am plexus a deo suo cadere atque dem ergi solet, ulla com m otus inanitate conuertit, nihil inm oderationis et ideo nihil egestatis, nihil igitur m iseriae pertim escit. Habet ergo m odum suum , id est sapientiam , quisquis beatus est.

34. Quae est autem dicenda sapientia nisi quae dei sapientia est?

Accepim us autem etiam auctoritate diuina dei filium nihil esse aliud quam dei sapientiam , et est dei filius profecto deus.

Deum habet igitur quisquis beatus est; quod om nibus nobis iam ante placuit, cum hoc conuiuium ingressi sum us.

Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem ? Etiam hoc enim dictum est: *ego sum ueritas*.

Veritas autem ut sit, fit per aliquem sum m um m odum , a quo procedit et in quem se perfecta conuertit. Ipsi autem sum m o m odo nullus alius m odus inponitur; si enim sum m us m odus per sum m um m odum m odus est, per se ipsum m odus est. Sed etiam sum m us m odus necesse est, ut uerus m odus sit. Vt igitur ueritas m odo gignitur, ita m odus ueritate cognoscitur. Neque igitur ueritas sine m odo neque m odus sine ueritate um quam fuit. Quis est dei filius? dictum est: ueritas.

Quis est, qui non habet patrem ? quis alius quam sum m us m odus? Quisquis igitur ad sum m um m odum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est anim is deum habere, id est deo perfrui. Cetera enim quam uis a deo habeantur, non habent deum .

35. Adm onitio autem quaedam , quae nobiscum agit, ut deum recordem ur, ut eum quaerem us,

ut eum pulso om ni fastidio sitiam us, de ipso ad nos fonte ueritatis em anat. Hoc interioribus lum inibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum om ne, quod loquim ur, etiam quando adhuc uel m inus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidam us, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam deum nulla degeneratione inpediente perfectum . Nam ibi totum atque om ne perfectum est sim ulque est om nipotentissim us deus.

Sed tam en quam diu quaerim us, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum m odum nos peruenisse fateam ur et ideo quam uis iam deo adiuuante nondum tam en sapientes ac beati sum us. Illa est igitur plena satietas anim orum , hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem , qua ueritate perfruaris, per quid conectaris sum m o m odo. Quae tria unum deum intellegentibus unam que substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt.

Hic m ater recognitis uerbis, quae suae m em oriae penitus inhaerebant, et quasi euigilans in fidem suam uersum illum sacerdotis nostri:

foue precantes, trinitas,

laeta effudit atque subiecit:

– Haec est nullo am bigente beata uita, quae uita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducere solida fide alacri spe flagranti caritate praesumendum est.

36. Ergo, inquam, quoniam modus ipse nos admodum onet et conuiuium aliquo interuallo dierum distinguere, quantas pro uiribus possum, gratias ago sum modo et uero deo patri, domini ino liberatori animarum, deinde uobis, qui concorditer inuitati in ultis etiam modo e cum uultis inuneribus. Nam tantum in nostrum sermonem contulistis, ut modo e negare non possim ab inuitatis in eis esse satiatum.

Hic omnibus gaudentibus et laudantibus deum:

– Quam uellem, inquit Trygetius, hoc modo nos cotidie pasceres.

– Modus, inquam, ille ubique seruandus est, ubique amandus, si uobis cordi est ad deum reditus noster.

His dictis facto disputationis fine discessimus.

NOTAS

CAPÍTULO I

I.1. *Prefácio-dedicatória. A fecundidade da tempestade*

(1) No original latino, *beata uita* (literalmente, « vida feliz »). Optamos, no entanto, por traduzir a expressão por « felicidade » porquanto ela traduz adequadamente o problema filosófico, já de origem grega, sobre o fim da vida humana e, em segundo lugar, porque esse *télôs* tem uma dimensão ontológica e transcendental evidente. Não quer isto dizer, no entanto, que « vida feliz »

seja uma tradução impropria: ao contrário, ela revela de forma clara o dinamismo (transcendental) que no diálogo se detecta. De um ponto de vista linguístico é até curiosa a alteração da forma tradicional (*uita beata*, v. g. em Sêneca) na ordem das palavras, talvez sugerindo uma concepção diferenciada ou diferenciadora (cf. F. Lejard, *art. cit.*). No entanto, e de um ponto de vista estritamente histórico e filosófico, o problema poderá colocar-se noutros termos.

Dever-se-á, por conseguinte, adiantar algo mais: a) o raciocínio

agustinista vai percorrer um trajecto construído de oposições (imutabilidade divina-imutabilidade criatural, actividade-contemplação, alma-a-corpo, uso-gozo, etc.), sublinhando assim, inequivocamente, o ser em detrimento do devir; b) esse ser é um *télos*, com o qual se disse, e portanto toda a questão é perspectivada numa dimensão teleológica; c) esta é entendida numa oposição neoplatónica evidente – que opõe a actividade e a *contemplação*.

Entretanto, do ponto de vista da nossa interpretação, será nítido que a intuição do carácter relacional da Trindade transformará o modo tradicional de encarar a questão. *A plenitude, que é o gozo de Deus, implica uma actividade (embora, outra) e eterna novidade que decorre naturalmente da diferença, marca do «ser» trinitário, transcendentalmente relacional.* Quer isto dizer que a expressão *beata uita*, pelo menos no final do diálogo, poderá, com toda a justiça, traduzir-se por « *vida feliz* », sublinhando-se assim a *actividade*. Será, no entanto, pacífico, pensamos, que a nossa opção por « felicidade » não impede, de forma alguma, essa consideração, sendo ainda semântica e filosoficamente fiel.

(2) Mânlio Teodoro, amigo de Agostinho, e, popular pela dedicatória aqui desenvolvida, seu mentor, era, em 399, cônsul das Gálias. Retirado da vida política, dedicava-se às letras e à filosofia, nomeadamente à neoplatónica. É-lhe atribuída a autoria do *De origine et natura mundi*. A sua relação com Agostinho funda-se, naturalmente, numa comunhão e afinidade: a eloquência, a busca da verdade e, obviamente, o cristianismo.

Observe-se, por último, que nas *Retractationes*, escritas em 426-427, Agostinho lamenta os rasgados elogios tecidos a esta personagem (cf. I, II; poder-se-á com parar esta dedicatória com

a que lhe está mais próximo a nós, dedicada a Romano, no *Contra Academicos*): em bora cristão e sábio, tais louvores são exagerados; e, no entanto, são facilmente explicáveis: a leitura do *De beata uita* revela-nos um enorme entusiasmo confessional. Agostinho deseja que Teodoro conheça e participe dos seus progressos intelectuais e religiosos, pede o seu auxílio e, acima de tudo, revela-lhe o seu projecto (I, 4). Note-se que a influência de Teodoro, ainda que grande, não superará a de Santo Ambrósio ou de Mónica.

(3) Com o interpretar a « confusão » causal entre Deus, a natureza, a necessidade, a nossa vontade ou a confluência de alguma ou de todas estas causas? O procedimento parece-nos retórico porque, usando uma linguagem normativa, a conclusão do diálogo não deixa

de esclarecer a questão. Aliás, quando confrontado com o resto do diálogo, as diferenças estilísticas e concessões retóricas do prefácio são notáveis. Observe-se que o texto nos foi transmitido *pari passu* por um estenógrafo (II, 15).

I.2. Classificação dos «viajantes» até à Filosofia

(4) Em resumo: à felicidade, lugar sólido, chega-se pelo porto da filosofia e os navegantes que o dem andam dividem-se em três classes.

Note-se que esta alegoria, ao fundar a universalidade do desejo da felicidade, aponta-o simultaneamente com o meio e tarefa. Se o percurso da tarefa culmina em escatologia: o homem que navega, com prazer em bora no acto da navegação, não pode deixar de regressar ao porto donde zarpou, a meta será a sua vivência total.

I.3. Continuação da alegoria da navegação. A vanglória, a sua sedução como impedimento para a Filosofia

(5) *Contra Academicos*, 3, 14, 30.

(6) Lucrécio, *De Natura Rerum*, 2, 9.

(7) O principal escolho no acesso ao porto da Filosofia é a soberba (*uanissimam gloriam, superbum studium, inanissimæ gloriæ*) porque ela, com o se discutirá na III Parte, se opõe ao amor.

I.4. O percurso de Agostinho

(8) *Retractaciones*, I, II, 2.

(9) Cícero, *Hortensius*, frag. 9 (Müller); Santo Agostinho, *Confissões*, 3, 4, 7.

(10) Cícero, *De Natura deorum*, 2, 104; Santo Agostinho, *De utilitate credendi*, 1, 2.

(11) Em latim, *superstitio quædam puerilis*. Que sentido terão estas palavras? A questão é ainda controversa, mas Jolivet (*op. cit.*) apresenta uma resposta plausível: Agostinho encontra-se perante os maniqueístas desprovido de espírito crítico, verdadeiro impenido para a reflexão sobre a fé. Com o se verá, já de seguida, os maniqueístas, «esses homens que veneram a luz [...]

com o se fosse a realidade suprema e divina» substituíam o ensino

pela autoridade. R. Holte (*op.*

cit.) sugere ainda que se trata da gnose de tipo alexandrino, vulgar nas com unidades do Norte de África, retomando de certo modo a tese de P. Alfarié (*L'évolution intellectuelle de saint Augustin*

, I, Paris, 1918).

(12) *Confissões*, 3, 6, 10.

(13) *De utilitate credendi*, 8, 20; *Confissões*, 5, 7, 12. Sobre a refutação destes Acadêmicos, os cépticos da Nova Academia, cf. *Contra os Acadêmicos* (ed. port. cit.).

(14) Cícero, *Academica*, 2, 20, 66, e *De Nat. deorum*, 2, 41, 104-106.

(15) Tratar-se-á, naturalmente, do bispo Santo Ambrósio: Santo Agostinho, *Confissões*, 5, 13, 23 e 6, 3, 4.

(16) Platão, Fedro, 246e.

(17) Santo Agostinho, *Conf.* , 6, 6, 9.

(18) A maioria dos manuscritos lêem « *Lectis autem Platonis paucissimis libris*» enquanto apenas três ms. (*codex Ambrosianus*, *Londinensis* e a ed. Knöll) restituem « *Plotini* » , « de Plotino » .

A expressão é, de facto, vaga e nas *Confissões* (7, 9, 13, e 8, 2, 3) ela não é menos elucidativa.

Os livros platónicos vertidos para latim por Caio Mário Vitorino são as *Eneíadas* de Plotino. É

provável, portanto, que a leitura de *Plotini* por *Platonis* seja ou um erro de copista distraído, ou uma alteração de copista preciosista e rigoroso. Por « livros platónicos» podem entender-se ainda os textos neoplatónicos em geral com o, v. g. , os de Porfírio (sobre esta questão, cf. R.

Holte , *op. cit.* , *passim*: contra a « influência» vitorinista, cf. Jens Nørregaard, *Augustins Bekehrung*, Tübingen, 1923).

(19) *Conf.* , 7, 9, 20.

(20) *C. Acad.* , 1, 13; *De Ordine*, 1, 2, 5; *Conf.* , 9, 2, 4 e 9, 5, 13. Existem, de facto, outras versões, vindas do próprio Agostinho, sobre o problema da doença que o levou a abandonar o magistério.

(21) A. Gellio, *Noctes Att.* , 16, 3, 16.

(22) A leitura deste parágrafo faz-nos pensar, imediatamente, no relato paralelo das *Confissões*. Se, na época de Cassiciaco, Agostinho ainda não tem preocupações maioritariamente apologéticas, então é claro que o relato tardio das *Conf.* se deve aceitar com o fiel. Note-se ainda que também não é menos certo que o que se escreve nas *Conf.* é a luz mais clara para perspectivarmos a com a compreensão deste prefácio em que a conversão é entendida com o resultante da acção e influência dos amigos (Teodoro, Ambrósio...), dos livros (*Hortênsio*, platónicos, S.

Escritura), da Providência (tem pestade, dor do peito). Ora, não obstante a questão sobre o responsável primeiro ser « *multum obscura* » , o lugar da Providência (*Fortuna*) é prioritário. Se a felicidade é um « *Dei donum*» (I, 5) e se a ela se chega pela filosofia (I, 1) é forçoso reconhecer-se a acção divina no conjunto das circunstâncias que lançam Agostinho neste

« *agon* » , a sua « viagem » .

1.5. Conclusão da dedicatória

(23) Santo Agostinho, *Soliloquiorum*, I, 2, 7. A « *anima quaestio* » isto é, a sua verdade e participação no mistério divino, foi afinal um problema sempre em aberto para Santo Agostinho (cf. também , *Conf.* , Livros 5 e 7, *passim*).

(24) De notar que logo de início, Agostinho é claro ao considerar a felicidade um « dom de Deus » . A sua conversão é, naturalmente, de sentido religioso (sobre a questão da conversão: ao neoplatonismo o?, ao cristianismo o?, aos dois conjuntamente?, cf. R. Holte, *op. cit.*).

1.6. Ocasião e protagonistas do diálogo

CAPÍTULO II

Discussão do primeiro dia

II.7. *Somos compostos de uma alma e de um corpo. O alimento é necessário ao corpo* (1) « *Manifestum uobis uidetur ex anima et corpore nos esse compositos?* » – este interrogatório inicial, prefigurando os degraus do futuro método intelectual (cf. *Solil.*, 2, 1, I) e ontogenosiológico (*De Doctrina Christiana*, 1, 8, 8) agostinista, é metodologicamente justificável: a discussão sobre a felicidade do homem exige a pergunta prévia sobre a sua condição, o seu ser.

(2) Rudolf Lorenz (« *Fruitio dei bei Augustin* » , *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 63, pp. 75-132, Stuttgart, 1950--51 e « *Die Herkunft des augustininischen frui deo* » , *ib.*, 64, pp. 34-60, 1952-53) bem com o Gösta Hök (« *Augustin und die antike Tugendlehre* » , *Kerygma und Dogma* 6, pp. 104-130, Göttingen, 1960) cham aram j á a atenção para o carácter peripatético desta definição

(« *neque sine corpore, neque sine anima esse posse hominem* ») . Sem pretenderm os entrar na discussão do assunto, deve dizer-se que a literalidade peripatética é a m ais consentânea com a possibilidade de pensar o problem a cristão da ressurreição; de outra form a, isto é, no interior do pensam ento platónico que atribui à alm a a totalização na definição do hom em , seria im possível pensar aquela dim ensão de m aneira ortodoxa. Destacando aqui o quanto Santo Am brósio poderá ter contribuído para esta perspetivação, não convirá, no entanto, estenderm os dem asiado a com paração com o Estagiritita.

(3) Cf. Platão, *Fédon*, 96 d.

(4) Platão, *Filebo*, 23c-26d; Aristóteles, *De Anima*, 416a, 426-30.

(5) Cf. Id., *Fedro*, 247d-e.

(6) A partir de Sócrates, o fundo da esterilidade é a ignorância (cf. Platão, *Teeteto*, 149 sg.).

Platão considera a ignorância a causa de todos os m ales (cf. *Leis*, 688; *Timeu*, 88 b).

II.8. *O estudo da alma pelos seus alimentos: 1.^a questão* (7) Cícero, *Tusculanae disputationes*, 3, 8, 18. Relaciona-se em latim , *nequitia* com *necquicquam e nihil*, isto é, « nenhum a coisa » e « nada » respectivam ente; cf. *De Ord.*, II, 16, 44

e *De vera religione*, II, 21.

(8) Cícero, *Acad.* , 1, 8, 3I; Plotino, *Eneíades*, 1, 8, 3 (cf. tam bém F. Lej ard, *art. cit.*).

(9) Em resum o: depois de definido o hom em com o alm a, o filósofo dedica-se, à m aneira de Varrão, ao estudo da alm a pelos seus alim entos. Eles foram definidos por Mónica com o *scientia, intellectus rerum, theoriæ, cogitationes, percipere rerum*. Significativa é, entretanto, a palavra

« *theoria* » que verte o conj unto das especulações filosóficas m as que,

no seu sentido mais profundo e antigo, tem a ver com a com o principal actividade da alma, para Plotino, tipo superior de actividade humana identificando-se com uma forma de vida contemplativa. A partir do objecto a que a alma se atém pôde definir-se uma hierarquia nas almas, o que, em bora percorrendo num registo ético, lhe permite avançar para a metafísica pela oposição *frugalitas* (virtude) / *nequitia* (o vício): é que esta, não sendo, ou sendo o próprio nada opõe-se ontologicamente ao precedente, operando-se assim a abertura ao Ser pela confluência da graça e do desejo de Deus que brota no íntimo da alma virtuosa. Será interessante com parar-se todo este parágrafo, bem como o anterior, com Platão, *Cármides*, 156 d-e, 157 a-c.

II.9. *Preparação do tema do diálogo: o verdadeiro alimento para a alma*

II.10. *Todos queremos ser felizes. 2.ª questão: será feliz quem tem o que quer?*

(8) Cícero, *Hort.*, frag. 36 (Müller); Id., *Tusc.*, 5, 28; Agostinho, *De Trinitate*, 13, 4, 7.

(9) Cícero, *Hort.*, frag. 39 (Müller); cf., *De Trin.*, 13, 5, 8.

II.11. *Só é feliz quem possui um bem permanente e Deus é eterno e sempre permanente* (10) Agost., *C. Acad.*, 2, 4, 10. II.12. *3.ª questão: quem possui Deus?*

II.12. *Terceira questão: quem possui Deus?*

II.13. *Uma «guloseima» especial, a refutação dos Académicos* (11) Cf., a mesma preocupação, em *De Ciu. Dei*, 1, 19, n. 3.

(12) Trata-se de Trígício, Licêncio e Navígio, os únicos a terem participado na discussão narrada nos *Contra Academicos*, exactamente na véspera deste dia (cf. cap. 1).

II.14. *Os Académicos não podem ser felizes*

(13) Cic., *Acad.*, 2, 24, 75; Id., *Hort.*, frag. 89, 97

(14) Sobre a sua atitude intelectual, cf., Santo Agostinho, *C. Acad.*

(15) Se nos mantivermos nos limites estritos do *De beata uita* e do *Contra Academicos* (Parte I), percebe-se que a investigação sobre a verdade da felicidade pode ser levada a cabo porque se provou antecipadamente que os *Académicos não são sábios* porque não são

felizes e não o são porque em bora desejando a verdade não a encontram. A sabedoria e a felicidade estão portanto dependentes do achamento da verdade e da possibilidade de o homem conseguir. E Deus é o

« objecto» dessa felicidade.

Ficou por conseguinte concluído neste primeiro dia, nesta primeira contribuição à *especulação teleológica* de Agostinho, que o homem é, por si só, impotente para achar a verdade – parte do qual os Acadêmicos aceitavam. Está também esclarecido que o homem sente o desejo da felicidade e que ele corresponde e deriva de algo real (Deus) e prévio (*notiones*). Faltará

descobrir a ponte (Cristo) e as condições (éticas) que permitem ao homem encontrar a verdade e ser feliz. Será esse o tema dos dias seguintes.

II.15. *A propósito da falta de perseverança intelectual de Licêncio* II.16. *Epílogo: o desfecho de Mónica sobre os Acadêmicos*

(16) «*Inuitator*», no original, é aquele de quem depende o bom andamento de uma refeição nos seus múltiplos aspectos (dos convites às iguarias, passando pela distribuição dos lugares).

Agostinho volta a fazer alusão a M. Teodoro.

(17) De acordo com Jolivet (*op. cit.*), a expressão «*uerus homo*» aqui traduzida por «homem justo» é uma alusão à concepção estoica do homem autenticamente homem. Também aqui Teodoro seria esse homem, generoso e justo para com os outros.

(18) «*C aducarii*» no original. Os romanos tinham por costume suspender as reuniões quando algum epilético era acometido por um ataque. Note-se que «epiléticos» servira já a Sócrates, e também a Epicuro (frag. 224, Usener), para definir aqueles que se movem no terreno da *doxa* ou seja, os ignorantes.

CAPÍTULO III

Discussão do segundo dia

III. 17. *Retomada do tema do dia anterior*

III. 18. *Redução das três afirmações: viver bem e cumprir a vontade de Deus são uma e a mesma coisa. Ter o espírito puro significa viver*

castamente

III. 19. *Não basta viver bem ou cumprir a vontade divina ou viver castamente para, desde logo, se possuir Deus*

III. 20. *Quem procura ainda, será feliz?*

III. 21. *Discussão da distinção: favorável–hostil / possuir Deus–não estar sem Deus* (1) Cf. Ag., *De Ord.*, II, 7, 20; *De quantitate animae*, 34, 77; *De Trin.* XIX, 12, 15.

III. 22. *Refutação da distinção. Apenas a posse autêntica e actual coincidirá com a felicidade* (2) Cf. parágrafo 11.

(3) O texto entre parênteses é um a reconstituição possível do que faltava já no código que o próprio Agostinho consultou aquando da redacção das suas *Retractationes* (cf. I, 2). É presumível, no entanto, que o original fosse mais desenvolvido.

(4) Cícero, *Hort.* (Usener).

(5) Pelo parágrafo 23 ficam os a saber que esta opinião havia sido emitida por Mónica.

Naturalmente que ela inserir-se-ia, com probabilidade, naquele fragmento corrompido.

CAPÍTULO IV

Discussão do terceiro dia: a felicidade é a plenitude

1.^a Parte (IV, 23-29): possibilidade de identificação de infelicidade (*miseria*) e ter necessidade (*egere*)

IV. 23. *É feliz quem estiver isento de necessidade*

IV. 24. *Observação de Trígécio resultante da confusão do sentido de «indigência»*

IV. 25. *Esclarecimento: Felicidade e Sabedoria*

(1) Nas *Retractationes* (1, 2) Agostinho lamenta haver afirmado aqui que a felicidade residia na alma do sábio e adianta que só no futuro, no perfeito conhecimento de Deus, poderá o homem denominar-se «feliz». Observe-se, entretanto, que esta associação da felicidade à sabedoria é importante e deve ser entendida, neste lugar, como o de um a participação na verdadeira sabedoria e felicidade que são a meta

do Diálogo. As m arcas estóicas (a atitude de aceitação da

« necessidade» e respectiva interiorização com vista à sua identificação com a regra da virtude e com a lei divina da sabedoria) e epicuristas (a heroicidade que ao sábio se exige consistindo em bora na aceitação do que não se pode evitar, prolonga-se no conselho dado em evitar o m al e usar o bem – o contrário seria m anifestação clara de ignorância; cf. adiante a m áxim a de Terêncio) devem assinalar-se.

(2) Terêncio, *In Eunuchos*, 761.

(3) Ter., *Andria*, 305 seg.; tam bém , Ag., *De Trin.* , 13, 7, 10.

Agostinho, neste passo do *De Trin.* , reflecte sobre esta m áxim a de Terêncio, considerando-a ridícula e deplorável se escapar, àqueles que a seguem , a consciência do destino im ortal do hom em . Quem desej a a felicidade, só alcançada na/pela eternidade, sabe que tudo o que desej a alcança, porque, sendo feliz (sábio), tudo o que desej a é possível, visto que o im possível não o desej a. O im possível será tudo o que se opõe à *ordo* divina. Sublinhe-se que esta crítica à lim itação do querer resum e-se na consciência de um poder ilim itado que só um destino im ortal pode tornar possível. A inflexão é notável pelo afastam ento que produz em relação ao tem po, no sentido de *chronos*, e ao ser, no sentido de *ethos*. Quanto ao prim eiro, o filósofo defende, agora com clareza, que a felicidade se situa para além do tem po que devora, da vida afectada pela realidade da m orte; quanto ao segundo, confere-se um a libertação às possibilidades hum anas, cujas defraudação se torna um a im possibilidade. Doravante não se trata de desej ar o que é possível m as de tom ar possível o que se desej a – consciencialização que a letra do *De beata uita* não perm ite m as que prepara e aponta, conferindo à lógica da autoridade divina um lugar prioritário.

IV. 26. *O exemplo de Orata: a felicidade não pode consistir no gozo de bens mutáveis* (4) Cic., *Hort.* , frag. 76 (Müller).

(5) Atente-se neste desenvolvim ento do tem a da vaidade das coisas e da consequente renúncia ao sensível. Os prazeres sensíveis em virtude da sua fluidez e caducidade não podem realizar o duradouro. Porque o prazer sensível será sem pre perecível, Orata será tanto m ais inseguro ou infeliz quanto m ais sábio for, ou sej a, quanto m ais perceber a caducidade do m aterial. Agostinho não parece com preender, entretanto, que o cristianism o oferece um a hierarquia de valores e não um a radical exclusão (cf. F. Lej ard, *art. cit.*).

IV. 27. « [...] não existe maior e mais infeliz indigência do que a da

sabedoria...»

(6) De notar que o diálogo de Agostinho *De Magistro*, apresenta-nos, em filigrana, a resposta a esta pergunta, colhendo, *nas palavras*, a própria transcendência.

IV. 28. *Primeira conclusão: identificação da indigência da alma com a estultícia e a infelicidade* IV. 29. *Explicação da conclusão a Trígênio: a ignorância é a posse do «não ter», o próprio nada* (7) Cf. Ag., *Epistula* 3, Porfírio, *Sentenças* 37; Plotino, *En.* III, 5, 5-9.

2.^a Parte (IV, 30-33): definição positiva da felicidade: ela consiste na sabedoria e esta é a m oeração da alm a

IV. 30. *Busca de uma palavra adequada para caracterizar a indigência* (8) Cf. II, 8.

(9) Retom ando o tem a j á iniciado no parágrafo 8, Agostinho regressa à *natureza da virtude*.

Defende-se aqui que o ignorante possui um espírito vicioso e que os vícios da alm a constituem a autêntica ignorância, j á que o hom em que não é sábio procura o que não é firm e; o vício é a ausência do ser (cf., ainda, *De Doc. Christ.*, 3, 12, 18). Para além da técnica de apuram ento ontológico, via investigação sem ântica e etim ológica, e tam bém da consciência nítida do seu valor relativo, saliente-se a relação da *frugalidade* com o estado de *plenitude* que a felicidade pretende ser. A dim ensão estética da ética é, ainda aqui, inseparavelm ente helénica.

IV. 31. *A marca ontológica de «plenitude» (o ser e o não ser)* (10) Releve-se esta afirm ação tanto m ais quanto ela vem de um ainda recente e excelente cultor da retórica. Cf. Platão, *República*, VII, 533d-e.

(11) Sal., *Cat.*, c. 52, 22.

(12) Trata-se, naturalm ente, de Verecundo, que pôs a sua quinta de Cassiciaco à disposição do grupo.

(13) Vai. Max., *Dicta et facta memorabilia*, 2, 5, 6; Cic., *Tusc.* , 3, 8, 16.

(14) Cic., *pro Deiotaro*, 26.

IV. 32. *Segunda conclusão: a sabedoria é a medida da alma* (15) Em latim , *temperantia a temperie*.

(16) Em latim , ab ‘*ope*’ *dicta est opulentia*. Tam bém aqui, e m ais

adiante pela utilização do verbo *opitular*, a afirmação torna-se evidente: Agostinho tem em vista sobretudo o *auxílio* divino, a gratuidade da acção que confere auxílio devido ao poder e apetência que o hom em

naturalm ente m anifesta.

(17) Atente-se nos cam biantes da palavra *modestia e modus* e so bretudo na sua sem ântica, agora am algam ada: o (neo)platonism o e o estoicism o (Platão, *Leis*, 716 C) do conceito de *modus*, a descrição-definição da *modestia* com o j usta m edida, de rem otas raízes pitagóricas com o no-lo transm ite Aristóteles (cf. *Et. Nic.*, B 5, 1106 b 29), e adiante, no parágrafo 33, a filiação aristotélica do *modus animi* (« *quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coarctetur* »). (Para um exam e desta passagem e tam bém do parágrafo 34, cf.

O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de la théologie Trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966.)

(18) Ter., *Andria*, 61; cf. com a m áxim a solónica do « *Medèn ágan* » , tradutora de todo o espírito helénico (cf. v. g. , *Teógnis*, I, 335-336, in Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade*, Coim bra, 4.^a ed., 1982) .

IV. 33. *Recapitulação: ser feliz é ser sábio*

(19) Cf. IV, 23.

(20) Cf. a anterior nota I6; vd. tam bém , R. Holte, *op. cit.*

(21) Cf. III, 18.

3.^a Parte (IV, 34-36): a verdadeira sabedoria consiste em possuir a sabedoria de Deus, Medida e Verdade

IV. 34. *Início da conclusão: a verdadeira sabedoria é o Filho de Deus* (22) *1 Cor.* , 1, 24; *Ag.*, *C. Acad.* , 2, 1, 1.

(23) *Jo.* , 14, 16.

(24) Plotino, *Ene.* , 1, 2, 2 e 1, 8, 2.

(25) Agostinho identifica aqui, de um ponto de vista realista, a Verdade com Cristo. Pela autoridade divina (cf. com a *edsousía* grega ou o *reshut* hebraico e a sua com provação textual em *Mt.* , 13, 54, e *Mc.*, 6, 2, e, por influências am brosinas, *C. Acad.*, 2, 2, 5: a autoridade

que se

m anifesta prim eiro pelos apóstolos e, depois, pela Igreja) sabem os que Cristo é a Sabedoria e a Verdade de Deus (observe-se, entretanto, que neste parágrafo encontram os as primeiras citações bíblicas do jovem Agostinho) o que, lido à luz da gnose alexandrina (cf. R. Holte, *op. cit.*), significará que *ueritas* e *sapientia* se identificam e resumem no Cristo celeste = intelecto divino.

Segue-se que, tal com o acontece em Clemente, apenas um intelecto purificado pela filosofia pode compreender a verdade e que qualquer filósofo que a busque procura necessariamente Cristo, ainda que não se aperceba desse facto. A verdade será, finalmente, uma realidade definitiva, ontológica. A mesma verdade que com gosto se procurava na interioridade está, em virtude da transcendência (da subjectividade), orientada. É que Cristo é não só a Verdade, Ele é verdade no/pelo que revela, na relação que possibilita (a procedência da Medida); sendo já Deus, Este é-Lhe anterior (« *Neque igitur ueritas sine modo, neque modus sine ueritate unquam fuit* » e

« *Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus?* »). A supremacia medida é substancial (« *Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est* »), perfeita (« *sed etiam summus modus necesse est ut uerus modus sit* ») e bela [tenha-se em vista o que ficou dito acima, o elogio da medida com o proporção e harmonia; tenha-se ainda presente que o primeiro título de Agostinho, anterior à sua conversão, tinha com o tema a própria beleza (*De pulchro*); cf., por último, *De Ordine*, 1, 8, 26, ou 2, 19, 51].

Uma derradeira observação, a propósito da expressão *Deo frui*, que surge neste parágrafo e que pretende explicar o modo absoluto da posse de Deus e portanto da felicidade: trata-se efectivamente de uma expressão complexa, estuário onde desaguardam as múltiplas correntes do discurso agostinista sobre *a beata uita*, e que a linguagem com dificuldade traduz. No conflito das interpretações distinguiram-se R. Holte (*op. cit.*) que põe de parte, por inadequação, a versão

«gozar» de Deus e, em sua substituição, propôs « *être rempli* » ; R. Lorenz, por sua vez, concluiu, após aturado exame, por « *zur Frucht haben* » (*op. cit.*). De facto, a tradução deveria verter uma plural e fecunda imagem : « locupletar-se », « ficar repleto de », « sentir-se realizado por » ...

poderiam, à sua maneira, traduzir o máximo e o absoluto grau de perfeição e plenitude –

simultaneamente ente activo e passivo – com que a vivência da felicidade é percebida. Consistindo numa plenitude moral, gnosiológica, psicológica, ontológica, isto é, sobre-humana, « (per-)fruitio Dei », com a expressão reforçada, traduz a escassez de palavras para transmitir a verdade em que o Autor crê. No entanto, foi ainda R. Holte que ultrapassou bem este acerto negativo ao perseguir intimamente as escolhas filológicas do ex-retórico e descobrindo, assim, a união dos vocábulos *frux* e *esse*. «Fruir» colige num plano metafísico todos os outros planos e mormente as reflexões morais que dominam a segunda parte do *Diálogo* (« *frux* », com o escreve F. Lejard, *op. cit.*, significaria « sem ente », « *fructus* », o « fruto », e « *frui* », o « gozo » pelo resultado da germinação). Diga-se, para concluir, que a *fruitio Dei* sendo o limite da exteriorização e da diferença, a dimensão criatural, implica um processo de interiorização que, pela forma com o é fundamentado, pressupõe certa conaturalidade (de destino, de origem). Está definido o itinerário de uma *metafísica do excesso* (cf. ainda, E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 24).

IV.35. *A plena saciedade das almas e o mistério da Trindade* (26) O parágrafo inicia-se com a justificação transcendental do « desejo » da felicidade, a *admonitio*. Através dela, Deus exorta o homem à felicidade e concede-lhe o acesso à filosofia; por ela, enfim, estabelece-se uma relação exterior-interior, física e metafísica do Criador com a criatura e desta com Aquele. Assentando gnosiologicamente na teoria da iluminação e pressupondo as « *notiones* », teleologicamente é uma acção que depende da relação do Filho com a terceira pessoa e de ambos com o Pai. É certo que, logo no início, Agostinho lembra que a

« admoestação » procede da própria fonte da verdade (« [...] *de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. [...] Huius est uerum omne quod loquimur* »); no entanto, o ambiente trinitário, a referência às três virtudes teológicas e a influência paulina já detectada, permitem-nos falar do papel particular do Espírito. Em poucas palavras, o problema apresentar-se-á com o seguinte: de um ponto de vista « lógico », a *admonitio* justifica-se pela participação em Cristo; de um ponto de vista ontológico, visto ser inerente ao ser a sua dinâmica triádica de manifestação, ela pressupõe a relação também ao Espírito, o que acontecerá ainda existencial e teologicamente porquanto Cristo enquanto verdade é também via, apontando assim para a acção do Espírito; por último, e de um ponto de vista escatológico, o seu papel é determinante porque é concebido com a luz de

« *hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit* ». Na « dinâm ica de m anifestação do ser » (cf. J. Cerqueira Gonçalves, *Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega, Biblos LVI* (s. d.) de que Cristo-cam inho é a versão evangélica que Agostinho conhece *efectivamente* em Cassiciaco, há um a estrutura relacional e aberta que é im possível deixar de explorar: Cristo não cum priria a sua m issão se a encerrasse em si, por isso a verdade *remete, aponta e procede*.

(27) Ag., *Solil.* , 1, 8, 15; *De mag.* , 2, 38; *De ciu. Dei*, 10, 2.

(28) Ag., *Conf.*, 7, 7, 17; 7, 10, 16, e 7, 20, 26.

(29) Com o escreve R. Jovilet, Agostinho « expõe aqui em poucas palavras o que vai fazer o tem a do *De magistro* e de toda a sua teoria do conhecim ento, fundada na ilum inação que a Verdade suprem a confere à alm a quando conhece a verdade » (*ed. cit.*).

(30) Esta é a últim a e m ais com pleta caracterização da *beata uita*.

(31) Santo Am brósio, hino 2 (*Deus creator omnium*), 32.

(32) Com o j á se disse, existe um a relação directa entre o am biente trinitário que encerra o diálogo e as virtudes teologais aqui expressas, e destas com a referência à vida presente, com o

tarefa e processo até à felicidade. Se pela fé o hom em reconhece Cristo, pela esperança com preende que a verdade da felicidade exige a eterna m anhã, a dim ensão escatológica.

Finalm ente, é pela caridade que se encontrará a lei (« *lex aeterna* »), que é a prática do am or que se concretiza no uso das coisas e dos outros, em vista do gozo final. Contra alguns intérpretes (v.

g. , R. Holte ou F. Lej ard), pensam os ser possível entender o *De beata uita* com o um diálogo sobre a caridade ou o am or: note-se que a *felicidade* é, prim eiram ente, um a dádiva do am or, depois, todo o diálogo sublinha intensam ente o processo onde a presença do am or (encarnado, nos outros e em Cristo) se faz sentir em bora, convenham os, se não explicita. Entretanto, na definição conclusiva da *beata uita*, a que j á se fez referência (cf. nota 29), pode observar-se um a gradação verbal, digna de atenção (*cognoscere, perfruaris e connectare*), definindo, deste m odo, um acréscim o de participação de ser em vista da união total. Para este destino transcendente, Agostinho vai convidar, no parágrafo seguinte, um a vez m ais, toda a sua « escola » , servindo-se dos verbos *seruare* e *amare*; se o prim eiro desses

verbos contém em si a fidelidade e íntim a observância de um desígnio, o segundo explicita-a. Será necessária maior clarificação da *ordo da charitas*?

IV.36. *Epílogo. Agradecimentos e exortação*

ÍNDICE ANALÍTICO(6) Alimento: vd. Alimento

Alimento: 4-9, 13, 15, 18, 32-36, I(22), II(1), II(2), II(5), IV(1), IV(16), IV(28) Alimento: I(7), IV(25), IV(31)

Autoridade divina: 4, 34, IV(3), IV(24)

Auxílio: 3-5, 32, I(2), IV(15)

Bem : IV(1), vd. Deus

Cassiano: introd., I(21), IV(21), IV(25)

Cícero: 4, 10, 22, I(9), I(10), I(14), II(3), II(4), II(6), II(7), II(10), III(3), IV(4), IV(12), IV(13)

Contemplação: I(1), II(5)

Corpo: 7-9, 13, II(2)

Cristianismo o/Cristo: I(2), I(23), II(11), IV(5), IV(24), IV(25), IV(31)
Desejo: I(4), II(11), IV(3), IV(25)

Destino: IV(3), IV(24), IV(31)

Deus: 1, 4, 11, 14, 18, 21, 27, 33-36, I(3), II(11), IV(24), IV(25);
conhecer -: IV(1); dom de -: 5, I(21), I(23); gozo de -: I(1), IV(24),
IV(31), IV(35); não estar sem -: 21; posse de -: 12, 17, 19, 22;
procurar -: 19-21; vontade de -: 18, 19

Ensino: I(11), I(19)

Escatologia: I(4), IV(25), IV(31) Escritura Sagrada: I(21), IV(24)
Felicidade: 1-3, 5, 10-12, 14, 15, 17, 20, 21, 26, 30, 33-36, I(1), I(4),
I(21), I(23), II(1), II(11), IV(1), IV(3), IV(8), IV(24), IV(25), IV(29),
IV(31)

Filosofia: 1-5, 10, I(4), I(7), I(21), IV(24), IV(25)

Graça: II(5), IV(8), IV(31)

Hom em : I(4), II(1), II(5), II(11), II(12), IV(1), IV(3), IV(8) Ignorância:
vd. Infelicidade

Illum inação (teoria da): IV(25), IV(28)

Indigência: vd. Infelicidade

Infelicidade: 22, 24, 27, 28, 31, 33, IV(5), vd. Felicidade

Lei divina: IV(1), IV(31)

Medida: 11, 32, IV(16), IV(24)

Mutabilidade: 11, IV(5)

Natureza: 1, I(3)

Necessidade: 1, I(3), 23, IV(1)

Neoplatonism o: I(1), I(2), I(21), I(23), IV(16)

Notiones: II(11), IV(25)

Relação: I(1), I(2), IV(24), IV(25)

Palavra(s): 30, IV(6), IV(16), IV(24)

Participação: IV(1), IV(31)

Platão: 4, I(17), II(2), IV(16)

Plotino: vd. Neoplatonism o

Sabedoria: 14, 15, 25, 27, 28, 30, 32, 33, I(2), II(11), IV(1), IV(3),
IV(24) Salústio: 31, IV(10)

Sêneca: I(1)

Ser: I(1), II(1), II(5), IV(3), IV(8), IV(24), vd. Deus

Teleologia: I(1), II(11), IV(25), vd. Felicidade

Tem pestade: 1, 2, 4, I(21)

Teodoro (Mânlio): 4, I(2), I(21), II(11), II(13)

Transcendência: IV(6), IV(24)

Trindade: I(1), IV(25), IV(31)

Uso: IV(31)

Verdade: 14, 15, 35, I(2), II(11), IV(24), IV(25), IV(28)

Viagem : 1-4, I(4), I(21)

Vício: 8, 18, II(5), IV(8)

Virtude: 8, 2, II(5), IV(1), IV(8)

Virtudes teologais: 35, IV(25), IV(28)

Vontade: 1, 10, 25, I(3)

-

(6) São de dois tipos as referências que surgem neste índice. Os algarismos os árabes isolados remetem para os parágrafos respectivos do *Diálogo*; os algarismos os antecédidos de uma eração românica indicam as notas do tradutor.

1. *Crítica da Razão Prática*, Immanuel Kant 2. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, David Hume e 3. *Crepúsculo dos Ídolos*, Friedrich Nietzsche

4. *Discurso de Metafísica*, Immanuel Kant

5. *Os Progressos da Metafísica*, Immanuel Kant

6. *Regras para a Direcção do Espírito*, René Descartes 7. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Immanuel Kant 8. *A Ideia da Fenomenologia*, Edmund Husserl

9. *Discurso do Método*, René Descartes 10. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*, Søren Kierkegaard

11. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Friedrich Nietzsche 12. *Carta sobre a Tolerância*, John Locke 13. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*, Immanuel Kant

14. *Tratado da Reforma do Entendimento*, Bento de Espinosa 15. *Simbolismo: Seu Significado e Efeito*, Alfred North Whitehead 16. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Henri Bergson 17. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome (Vol. I)*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel 18. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Immanuel Kant 19.

Diálogo sobre a Felicidade, Santo Agostinho 20. *Princípios da Filosofia do Futuro*, Ludwig Feuerbach

21. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome (Vol. II)*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel 22. *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Karl Marx

23. *Propedêutica Filosófica*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel 24. *O Anticristo*, Friedrich Nietzsche

25. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Giovanni Pico della Mirandola 26. *Ecce Homo*, Friedrich Nietzsche

27. *O Materialismo Racional*, Gaston Bachelard

28. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Immanuel Kant 29. *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*, Nicholas Malebranche 30. *O Sistema da Vida Ética*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel 31. *Introdução à História da Filosofia*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel 32. *As Conferências de Paris*, Edmund Husserl

33. *Teoria das Concepções do Mundo*, Wilhelm Dilthey 34. *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Immanuel Kant 35. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome (Vol. III)*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel 36. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, F. W. J. Schelling 37. *O Conflito das Faculdades*, Immanuel Kant

38. *Morte e Sobrevivência*, Max Scheler

39. *A Razão na História*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel

40. *O Novo Espírito Científico*, Gaston Bachelard 41. *Sobre a Metafísica do Ser no Tempo*, Henrique de Gand 42. *Princípios de Filosofia*, René Descartes

43. *Tratado do Primeiro Princípio*, João Duns Escoto

44. *Ensaio sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil*, John Locke 45. *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, São Tomás de Aquino 46. *A Guerra e A Queixa da Paz*, Erasmo de Roterdão

47. *Lições sobre a Vocação do Sábio*, Johann Gottlieb Fichte 48. *Dos Deveres (De Officiis)*, Cícero

49. *Da Alma (De Anima)*, Aristóteles

50. *A Evolução Criadora*, Henri Bergson

51. *Psicologia e Compreensão*, Wilhelm Dilthey
52. *Deus e a Filosofia*, Étienne Gilson
53. *Metafísica dos Costumes, Parte I, Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, Immanuel Kant
54. *Metafísica dos Costumes, Parte II, Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, Immanuel Kant
55. *Leis. Vol. I*, Platão
58. *Diálogos sobre a Religião Natural*, David Hume
59. *Sobre a Liberdade*, John Stuart Mill
60. *Dois Tratados do Governo Civil*, John Locke

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

Nota à segunda edição

Bibliografia

Diálogo sobre a Felicidade (De beata uita)

CAPÍTULO I

CAPÍTULO II

CAPÍTULO III

CAPÍTULO IV

NOTAS

ÍNDICE ANALÍTICO

Índice

Cover

Frontispício

Ficha Técnica

INTRODUÇÃO

Nota à segunda edição

Bibliografia

Diálogo sobre a Felicidade (De beata uita)

CAPÍTULO I

CAPÍTULO II

CAPÍTULO III

CAPÍTULO IV

NOTAS

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE

Document Outline

- Frontispício
- Ficha Técnica
- INTRODUÇÃO
- Nota à segunda edição
- Bibliografia
- Diálogo sobre a Felicidade
 - CAPÍTULO I
 - CAPÍTULO II
 - CAPÍTULO III
 - CAPÍTULO IV
- NOTAS
- ÍNDICE ANALÍTICO
- ÍNDICE